الجمهـــوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّـــعبيّة

وزارة التّـعليم العـــالي والبحث العلمي

جامعة مولود معمّري – تيزي وزو–

كلّـــــــــــيّة الآداب واللّغات

قسم اللّغة العربية وآدابها

# مذكّرة لنيل درجـــة الماجستير

التّخصّص: اللّغة والأدب العربي.

الفــــرع: النّقد الأدبي المعاصر.

الموضوع: إعداد الطالب: منصف دقاشي

# علم التخاطب في مناظرات ابن تيمية

**لجنة المناقشة:**

أ.د/آمنة بلعلى، أستاذة التّعليم العالي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو.................... رئيسًا

أ.د/بوجمعة شتوان، أستاذ التّعليم العالي، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو..........مشرفًا ومقرّرًا

د/ السّعيد حاوزة، أستاذ محاضر صنف"أ"، جامعة مولود معمّري، تيزي وزو.........عضوًا ممتحنًا

تاريخ المناقشة:2014/06/11

بسم الله الرحمن الرحيم

# إهـــداء

**إلى من كانا سببا في وجودي.**

**إلى من تدفعِ كي يكون معنى لوجودي.**

**إلى مَن أحرص أن يفخروا بوجودي.**

**-أولادي-**

**إلى مَن يُضحّون كي نصل إلى قِمَة**
**مَعنى الوجود.**

# شكر وعرفان

لك ربي ليس كمثله شكر.

- المشرف أ.د بوجمعة شتوان

- أساتذة قسم اللغة العربية جامعة مولود معمري تيزي وزو.

- د/علي غنابزية جامعة الوادي.

الصديق الصادق الساسي بن مبارك

كلّ مَنْ ساهم في إضاءة دربي.

# مقدمة

## مقدّمـة:

الحمد لله الذي أنعم علينا بالقلب واللسان، والعقل والبنان، وجعلنا من زمرة خير مخاطَب ومخاطِب في الأنام محمد عليه أفضل الصلاة والسلام ... وبعد:

التواصل والتخاطب طبيعة بشرية لا يُتصور أن يعيش بدونها ولو بالرموز، أمّا أن يكون هذا التواصل فيه الأخذ والردّ في الألفاظ والتعابير أيْ الكلام، فذاك يُعدُّ قمّة التواصل. منذ القدم عنى الانسان بتطوير وسائل وآليات التواصل بهدف الوصول إلى التفاهم والتعايش على أرقى المستويات، فكان الخطاب والتخاطب المباشر وغير المباشر بين المتكلّمين والسّامعين من أكثر الآليات التواصلية تأثيرا، وخاصة إذا عرف المخاطِب (المتكلِّم/المرسِل) كيف يُحسن اختيار الألفاظ وأداء الكلام، وتمكّن المخاطَب (المستمِع/المتلقّي) من فهم قصد المتكلم وحمل كلامه على الوجه الصحيح. ولأجل هذا فقد حفل التراث الانساني عامة – ومنه تراثنا الاسلامي – بدراسات ومؤلفات صنفت في منهج التخاطب.

تعدّدت طرق التواصل والتخاطب حتّى أصبح فنّا له وسائله وأساليبه وآلياته فكانت الخطابة والمقامة والشعر ...الخ. تفتقت من خلالها قرائح وبرزت مواهب تحسن الاقناع بالحجة وكيفية الاستدلال. ومن البديهي أنْ تظهر اختلافات في وُجهات النظر والرؤى لا يحسمها إلا مجالس يتحاور فيها المختلفون وقد يتجادلان، الغلبة فيه للأقوى حجة والأبهر بيانا وأسرع بديهة. رغم أنّ الجدل يتطلب آدابا كي ينجح، فإنّه لا يتطلّب اتفاق الأطراف المتجادلة على الوصول إلى الحق والنزول عن الرأي إذا اتضح بطلانه، ثمّ برزت المناظرة كآلية تخاطب تحقق هذا الهدف، بما تحمله في ثناياها من طرح السؤال (استفسارًا واستفهامًا...) والنظر (تفكرًا واستدلالاً...) و قدرة على المناظرة.

اكتسبت المناظرة أهميتها في أصولها التراثية من كونها آلية تخاطب أثبتت نجاعتها، فالتخاطب الذي أصبح اليوم عِلمًا مكتمل الأركان – أو يكاد –، يستمدّ مقوماته الأساسية من علم أصول الفقه، ويستعين بالفلسفة والمنطق وعلم الكلام. انطلاقا من هذه الرؤية، وسعيا نحو المساهمة في بناء علم تخاطب اسلامي، أو قُلْ هو انساني، ارتأينا الغوص في تراثنا الأدبي والديني والبحث في موضوع علم التخاطب من خلال آلية المناظرة، واخترنا لها مناظرات ابن تيمية الفقيه الأصولي لالتصاقه بأصول الفقه والمنطق وعلم الكلام. فوسمنا بحثنا بـ: "**علم التخاطب في مناظرات ابن تيمية**". وقلنا هو انساني لأنّ غير المسلمين منذ ارسطو إلى اليوم كان لهم اسهامم

في مناقشة وإثراء العملية التخاطبية، فكان لزاما الاستفادة من الأدب الغربي وفلسفته المعاصرة في بلورة هذا العلم واثراء هذا البحث.

أهمية دراسة هكذا موضوع والبحث فيه، تتجلّى في اعطاء نموذجا تخاطبيا اسلاميا معاصرا، مُنْطلقاتُه تراثية وأبعاده انسانية، في محاولة لسدّ الفراغ الكبير الذي تعاني منه المنظومة التواصلية الخطابية الاسلامية، والذي أثّر عليها سلبا في تبليغ أخلاقياتها وثقافاتها المتنوعة الثرية وتسويقها، التي يمكن أن تُسهم في أدب انساني رفيع يراعي الخصوصيات ويبني العلاقات من خلال خطاب وتخاطب متوازنين من خلال آليات مشتركة تضع المخاطِبين والمخاطَبين في حالة تفاهم وتوافق ترقى بهم إلى التعاون الكامل في بناء حضارة انسانية.

الكثير من المثقفين في مختلف التخصصات، لا يدركون أو يهملون أهمية التخاطب في بعث مقومات التطور الفكري والثراء المعلوماتي وإرساءها، وبالتالي نجدهم غافلين عن أهمية وسائل وآليات التخاطب. قد يكون شعورهم بالضعف أمام ثقافة وآداب الآخر أو عدم قراءتهم التراث قراءة متفحصة، أو عدم إجادتهم فن التخاطب والحوار والمناظرة، وراء تردّدهم في استخدامها، في حين أنّ الواقع يحتّم إجادة هذا الفنّ – فن الجدال والمناظرة – والتمرس والدربة عليه لنصنع حاضرنا ومستقبلنا دون إغفال تاريخنا وتراثنا.

لو تأملنا التخاطب في أبسط صوره لوجدناه تلفظ يصدر لتوضيح فكرة ما، ويقتضي منا مراعاة كيفية استعمال هذه الألفاظ. فالمسألة إذا ليست في اللفظة بقدر ما هي فيما تستعمل تلك اللفظ. وهذا تبحثه البراغماتية "La Pragmatique" التي أطلق عليها الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن "التداولية". ونحن مقتنعون أنّ مصطلح "علم التخاطب" يواخي مصطلح التداولية ويجاوره في موضوع الدراسة، لكن لنا رأينا ما دامت المجمّعات اللغوية لم تستطع الفصل فيه – على مدار قرن من الزمن – ولا في كثير من المصطلحات الأخرى المنقولة إلينا من آداب الأخر. فالمهمّ بالنسبة لنا أن نستطيع الاجابة على الإشكاليات التي طرحناها: هل تحمل المناظرة في بنيتها من القواعد ما يجعلها آلية تخاطب؟ وهل في أصول الفقه من العلم ما يمكن أنْ ينتج لنا علم التخاطب؟

حاولنا الاجابة عن هذه الاشكالية من خلال بحثنا الموسوم بـ: "**علم التخاطب في مناظرات ابن تيمية**"، عنوان يحمل المرتكزات الثلاث التي أقمنا عليها البحث؛ الأولى: علم التخاطب المستمد – كما ذكرنا – أصوله – أو جلّها – من علم أصول الفقه، والثانية: المناظرة كآلية للتخاطب، والثالثة: شيخ الاسلام تقي الدين ابن تيمية الأصولي الفقيه والمجادل المُناظر. مرتكزات

ثلاثة استطاعت أنْ تقهر التغييب المتعمد للتراث وتقفز إلى الواقع المعاصر ولكن بحلّة جديدة، وواقع أكثر انفتاحا على العديد من القضايا التي أثارت جدلا واسعا في القرون السبعة الأولى الهجرية.

كما ليس بالضرورة أنْ تكون البذرة عميقة جدّا في الباطن حتّى يستوي العود على سوقه، فإنّ اختيار موضوع البحث لم يكن عميقا في الدّاخل ليدفع باتجاهه في البدء، ولكن ساهمت فيه رغبة ذاتية في طرح موضوع له علاقة بالتراث، رغبة ملحّة دفعتْ إلى تتبع تراثنا العربي الاسلامي في محاولة لمعرفة شيئا ممّا خطّه وحققه علماؤنا من تقعيد وتنظير في شتى الميادين الأدبية والفكرية. وأخرى موضوعية تؤمن بضرورة مواكبة التطور الحاصل في مجالنا النقدي المعاصر، ليرتدي التراث ثوب العصر – وقد لا يكون على مقاسه فنخسره –، أو ليعود بنا العصر لنحفر في مناجم تراثنا ونُخرج منه مكنونه الزاخر – وتلك هي طبيعة الحفر – فننفظ عنه الغبار، ونجني منها الثمار. هي محاولة لإقامة مقابلة بين ما يتحدّث عنه علماء الغرب اليوم من انجازات ونظريات أدبية وفلسفية وفكرية أصبحت شغل الفلاسفة والنّقاد والأدباء، وما يقوله التراثيون بأنّ كلّ هذا مُؤسَّس ومبثوث في مصنّفات ومؤلفات علمائنا بين القرن الثاني والسابع الهجري.

عشنا فترة غفلة وغفوة عن تراثنا، مقابل انبهار بالمدارس النقدية والأدبية والفلسفية الغربية الحديثة والمعاصرة، انطلاقا من دوسوسير ودرسه في اللسانيات وتنبؤه بمنهج السيميائيات والشكلانية والبنيوية والتوليدية التحويلية والتوزيعية والتفكيكية التي حاولت كسر القيم التراثية والمناهج والنظريات، إلى أنْ وصلت إلى نقطة البداية في اهتمامها بالمؤلف والقارئ والنّصّ معا. وجاء اليوم الذي بدأت فيه غفوتنا تتلاشى وانبهارنا بتلك النظريات والمناهج يأخذ مجاله الطبيعي. وللأمانة – بالنسبة لنا – نقول أنّ هذا التحوّل جاء عن طريق أساتذة أفاضل في جامعة مولود معمري بتيزي وزو. فتعرفنا من خلالهم ومن خلال البحث على كثير من المراجع والمصنفات هي في الحقيقة نفائسٌ ودُرَرٌ مكنونة، جعلتنا نتساءل: ما سبب غيابنا الفكري والروحي عن تراثنا؟ في القرون الأولى من الحضارة الاسلامية، علماؤنا على اختلاف تخصصاتهم وتعدد نِحَلهم قدّموا الكثير، فما بالنا اليوم عاجزين؟ ألم تتقدم الحضارة الغربية الحديثة بفعل علمائها ومفكّريها وباحثيها ومنظّريها؟ فماذا بذلنا نحن أمام ما يبذلونه؟

حينما نقرأ مقال أنكه فون كوجلجن" – الأستاذة بجامعة برن للعلوم الإسلاميَّة – حول ما قالته عن ابن تيمية في بحثها المطول " نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد" أنَّ بذور التَّفكير الغربي، الَّذي يرى أنَّ الأشياء المادّيَّة هي أصل الوجود، وأنَّ الأفكار تابعة لها –

موجودة بوضوح في فكر ابن تيمية، وهو ما عُرِف فيما بعد في أوربًا باسم (المذهب الاسمي). وأشارت الكاتبة إلى اعتِمادها في توضيح عرض آراء ابن تيمية حول" الحدّ "إلى التَّقسيمات الواردة في كتاب (1965) (Definition) للفيلسوف التحليلي ريتشارد روبنسون، والتي رأت الكاتبة أنَّها تتَّفق مع عرض ابن تيمية لتقسيمات الحدّ، وتجعل عرضها أكثر وضوحًا، ألا ينتابنا شعور أنّ المستشرقين قد سرقوا الكثير من تراثنا ونسبوه إليهم؟ ألا يحفزنا هذا لأخذ زمام المبادرة؟ كلّ هذه التساؤلات كانت دافعا آخر لسلوك درب البحث مهما كانت الصعوبات.

لقد علم الله مُرادَنا وصدقَ مقصدِنا، فوفقنا من البداية إلى مراجع ومصادر ثرية لها علاقة مباشرة بموضوع بحثنا، من أهمها: كتاب "**علم التّخاطب الإسلامي**" لـ: "**محمد محمد يونس علي**" أراد أنْ يُخرج علمًا تخاطبيًا إسلاميًا من قواعد علم أصول الفقه أسهم من خلاله في تحليل موضوعات تبدو متداخلة وعلى رأسها: الوضع والاستعمال والحمل والسياق، وعلم الدلالة. وكتاب "**منطق الكلام**" لـ:" **حمو النقاري**"، وكتاب: "**ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة**" لـ: " **عبد الرحمن حبنكه الميداني**"، والرجوع إلى مصنّفات ابن تيمية هذا التراث الميراث الضخم لنستقي منه آراءه ونجمع شمل شتات مناظراته المبثوثة فيه، وآراءه في المسائل المتعلقة بموضوع البحث، ومنها: "**مجموع الفتاوى**"، و"**درء تعارض العقل والنقل**"، و"**المسودّة في اصول الفقه**"، و"**الردّ على المنطقيين**"، وغيرها. كما تتبعنا بعض الدراسات الأكاديمية العلمية ذات الصلة بموضوع البحث، ولكن بدرجات متفاوتة، أحدثها رسالة الطالب "رابح أمودن" المعنونة بـ: "**استراتيجية تلقّي النّص القرآني عند علماء الاصول**"، فتلقي النصّ القرآني هو تلق لخطاب الله عز وجلّ، يتطلب مخاطَبًا متهيء لسماعه وقادر على الفهم وإدراك المقصد منه.

اقتناعا منّا بأنّ أحد أسباب نجاح البحث هو اختيار المنهج الصحيح للإحاطة بالموضوع. ولأنّ موضوعنا هو غوص وحفر وتنقيب في أعماق التراث واستخراج لما يمكن أن يستثمر أو يكون ذا بال، فإنّنا لا نريد أنْ نخوض في المنهج التاريخي، أو نطبّق المنهج التاريخي، فلسنا بوارد البحث عن السيرورة التاريخية لنشأة علم أصول الفقه ولا المناظرة، وبالتالي لم نستخدم هذا المنهج إلاّ بالقدر الذي يطلبه البحث. في المقابل، طبيعة الموضوع ذات العمق تطلّبت واقتضت أنْ يكون المنهج التحليلي الوصفي هو المنهج المناسب في جُلّ البحث تقريبا، لِما تتطلبه الدراسة من نظر وتفكر وتدبر واستفسار واستنطاق واستجلاب لأصول الفقه والمناظرة بما يخدم التخاطب و يجعله علمًا له أسسه وآلياته.

درسنا هذا الموضوع وبسَطْناه بتقسيمه إلى ثلاثة فصول سبَّقْناها بمقدمة ثمّ مهدنا لها بمدخل تناولنا فيه مصطلح علم التخاطب ومفهومه وعلاقته بالبراغماتية أو التداولية، لاشتراكهم في موضوع دراسة "علم الاستعمال اللغوي في العملية التخاطبية". وحوصلنا في خاتمة أهم ما جاء في البحث وما استنتجناه من دراسة مناظرات ابن تيمية لتفعيل وتعضيد علم التخاطب كعلم انساني عالمي.

**الفصل الأول** بعنوان: **منهج التخاطب والمناظرة عند الأصوليين**، تضمّن مبحثين. **المبحث الأول: منهج التخاطب في الخطاب الأصولي**، تحدثنا أولا: عن الخلاف الحاصل بين أنموذج الجمهور والسلفيين في التخاطب نتيجة الاختلاف في كون اللغة توقيفية أو متواضع عليها، وخلصنا ثانيا إلى ثلاثة مفاهيم أساسية تعمل على فشل أو نجاح التخاطب؛ الحمل، القصد، والسياق، فأفضنا فيها وأضفنا لهما خاصيتين من خصائص اللغة مبدأ الاختلاف ومبدأ التضمين. وفي **المبحث الثاني: المناظرة والأصول المعرفية لابن تيمية** تحدّثنا أولا بشيء من الايجاز عن نشأة المناظرة وأهميتها في تلك الحقبة كآلية دافعة للعلم والتعلم والبحث عن الحق والصواب على أسس منهجية سليمة. وتثانيا عن الأصول المعرفية لمناظرات ابن تيمية، من خلال التعرّف على شخصية ابن تيمية ونشأته كونه تربّى في بيت علم ودين، وما عايشه من ظروف سياسية مضطربة واقتتال وحروب مع التتار واجتماعية و ما أحاط به من أجواء علمية وحركة فكرية تداخل وتدافع فيها الحق مع الباطل في صور عدّة برزت في أهل الملل والنحل (الفرق الاسلامية المختلفة) وكثر فيها الهرج والمرج والمناوشات بين أهل العلم والسلاطين، وكيف اختار ابن تيمية المناظرة كآلية محاورة ومدافعة لما تتمتع به من منهج استدلالي وحجاجيٍّ. ومن ثمّ كان انطلاقنا إلى الفصل الثاني من البحث.

**اخترنا للفصل الثاني عنوان: أسس التخاطب في مناظرات ابن تيمية** اقتناعا منّا أنّ أي مناظرة مبنية على سؤال مباشر أو غير مباشر بكيفيات مختلفة، تتمّ الاجابة عليه بطرق وصيغ متعدّدة بَعْد نظر وتفكرّ وتقليب وبالتالي كان حتميّا أنْ نخصص **المبحث الأول بالسؤال، فعرّفناه وعدّدنا أقسامه وأضربه. والمبحث الثاني للنظر** فأثرنا أهميّة موقعه من العلم وادركنا أهميّته وصوره والعملية الاستدلالية خاصة، وسمّينا هذا المقام "المقام النظري"، مقام يجد مبدأه في السؤال؛ "**الادعاء**" الذي به الوصل بين **النظر والاستعلام**، وينطوي أيضا على مقصدٍ يتمثّل في دعوة الغير

إلى قبول ما يقترحه الناظر من بيان وإعلام والعمل به، أي يتمثل في "**الدعوة**، وهي الأفعال الثلاثة التي وقفنا عندها. لنصل إلى الحديث عن المناظرة فخصصنا لها **المبحث الثالث؛ ميّزنا في هذا المبحث بين المناظرة والجدل** رغم اشتراكهما في آلية المحاججة وأعطينا ما تتمتع به المناظرة من خصائص تجعلها آلية فعّالة وفاعلة في عداد الوسائل التخاطبية. وبمعرفة اسس التخاطب في المناظرة التيمية، انطلقنا في تقويم هذه المناظرات فخصصنا لدراستها الفصل الثالث.

**إذن كان الفصل الثالث بعنوان: التقويم الأصولي للمناظرة التيمية. إذ العملية التقويمية لا يمكن أنْ تكون صحيحة ما لم تشمل كلّ نواحيها ومجالاتها، الخارجية والداخلية، ومن هنا خصصنا المبحث الأول: التقويم الخارجي للمناظرة التيمية،** فأعطينا قواعد مجلس المناظرة، والقواعد المختصة بالمستدلّ، والآداب المختصة بالمعترض، وطرق توجيه الأسئلة. **وفي المبحث الثاني** كان حديثنا عن **التقويم الداخلي** من خلال أربع نقاط: المدافعة في الفهم، والمدافعة في الاعتداد بالنّص، والمدافعة في الاعتداد بالتدليل مُطلقا، والمدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص. لنخلص إلى **المبحث الثالث: مآل المناظرة التيمية،** لأنّ هدف المناظرة هو الوصول إلى الحقّ فالعبرة بالمآلات لا بصحة المناظرة فقط.

نزولا عند توجيهات الأستاذ المشرف، تجدر الاشارة إلى أنّنا لم نفرد فصلا أو مبحثا للجانب النظري أو الجانب التطبيقي، وإنّما دمجنا الجانبين معا، وبقدر ما استطعنا تمّ الاستشهاد والاستدلال برأي علماء الأصول وكان حضور ابن تيمية لافت من خلال آرائه واجتهاداته من أحد مصنفاته، وكان للمناظرات التيمية حظ الأسد، وهذا طبيعي لكونها مدونة البحث والدراسة.

لأنّ الابحار يتطلب تحضير كلّ المتطلبات وتهيئة النفس للتغلب على كلّ الصعوبات التي تعتري أيّ ربّان، ورغم التهيؤ المادي والنفسي، واطلاعنا على السياق الذي سيتمّ فيه البحثُ، فقد اعترانا أحيانا فتورا جعلنا نتراخى قليلا بسبب ارهاق انشغالاتنا وعدم تفرغنا، وما أن نسترجع أنفاسنا ونعاود السير بالبحث حتّى تقابلنا عقبات أشدّ، ومنها (إنّما أموالكم وأولادكم فتنة) و (شغلتنا أموالنا وأهلونا)، ومنها ضعف الدُرْبة والتمرّس في الحفر والتنقيب والبحث والتأليف، فاحتجنا إلى جهد أشق لنقبض ونمتلك آليات القراءة والنظر. وأثناء البحث أيضا اكتشفنا الورطة؛ ورطة شساعة الموضوع وتشعبه ممّا كاد أنْ يتسبب في العدول عن المنهج ومن ورائها خوفنا من انكسار الرغبة الكبيرة في الاثراء والخَلْقِ والابداع. فعاودْنا التوكل على الله، ثمّ الرجوع إلى المُشرف وتوجيهاته في

الضبط وإعادة الترتيب وحصر ولملمة شتات الأفكار لنتمكن في الأخير من فتح الاشكالات وتجاوز العقبات وتذليل الصعوبات.

لا يمكن لأحد ادّعاء اكتمال العمل، فما بالك ببحث يتمرّن فيه صاحبه على طرق البحث واكتساب المعرفة والعلم، فلا شك أنّ هذا البحث قاصر على أنْ يفي الموضوع حقه، ولكن حسْبنا في هذه المرحلة – ونحن بصدد كتابة مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير.

أخيرا وليس آخرا يسعدنا ويشرفنا التقدّم بالشكر الجزيل للأستاذ المشرف، أوّلا لقبوله الاشراف علينا ووضعه الثقة فينا، ثانيا على إرشاداته وتوجيهاته ونصائحه وما دلّنا عليه من مراجع، وحسبنا أنْ يجازيه ربّ العالمين خير الجزاء. ولا يسعنا إلا ندعوا له بدوام المعافاة والعطاء والتبوّء بالمقامات العلا في الدنيا والدرجات الرفيعة في الأخرة. ربّنا لا تؤاخذنا بما نسينا أو أخطأنا، واختم بالصالحات أعمالنا.

***2013/12/01***

*الطّالب: منصف دفاشي*

# مدخل

المُصطلح لا ينتج من فراغ، ولا يُلقى جزافا، إنّما هو دال حمّال للمعاني كما هي اللغة. وهو حاجة ملحة نابعة من التقدم والتطور البشري في شتّى الميادين والعلوم – بما فيها الانسانية –، لازمها تبارٍ واختلاف في الرؤى والأفكار. فكلٌّ حسب رؤيته والهدف الذي يرنو إليه ويريد تحقيقه من وراء البحث، أعطى مصطلحا لعلمٍ أو مجال، يعتقد أنّه الأنسب والأدق تعبيرا والأفضل في تحديد التعريف بالموضوع المدلول عليه.

ولقد عنى التراث العربي منذ القِدَم بالمصطلح، وعانى من مجادلات في بعض الأحيان غير مبرّرة، وما اختلاف البصريين والكوفيين في العديد من الاصطلاحات النحوية (الصفة والنعت مثلا) إلاّ دليلا على ذلك. وهذا الكلام ينطبق تماما على علماء البلاغة، وعلماء الأصول، بالرغم من أنّ المسمّيات (المدلولات) واحدة فالاصطلاحات مختلفة.

استمر هذا الجو مع الدراسات الحديثة. فمن الموضوعات المدروسة حديثا "**البراغماتية**" "Pragmatics" باللغة الانجليزية و"Pragmatique" باللغة الفرنسية، المبنية على الجذر Pargma ويعني العمل أو الفعل. ويعود هذا المصطلح إلى الفيلسوف الأمريكي شارل موريس* الذي استخدمه سنة 1938م دالاً على فرع من فروع علم العلامات Semiotique . اللسانيون العرب يترجمون هذا المصطلح الغربي باصطلاحات مختلفة؛ التبادلية، والاتصالية، والنفعية، والذرائعية، والمقصدية، والمقامية، والتداولية**. ترجمات قال عنها محمد محمّد يونس علي بأنّها

* شارل موريس Charle Morris (1839–1914): مفكر أمريكي ورائد السيميولوجيا الإنجليزية، من مؤلفاته : "كيف نجعل أفكارنا واضحة".

** مصطلح التداولية اول من أطلقه واستعمله طه عبد الرحمن الفيلسوف المغربي سنة 1970. وحضي بقبول أغلب الفلاسفة والأدباء والمفكّرين العرب. لكن الباحث الجزائري عبد المالك مرتاض شكّك في ملاءمة المصدر "تداولية" مصطلح الأجنبي ويقترح أنْ يكون "التداول" دون الياء الصناعية كي لا يتمّ ترجمة مصطلحي "Pragmatics" و"Pragmatique" بصيغة عربية واحدة، فيكون التداول للدلالة على الأوّل، أيْ "تداول اللغة" وتكون "التداولية" للدلالة على المفهومالثاني المرتبط بالنّزعة المذهبية الفلسفية القائمة على النفعية.، وبذلك نضمن سلامة الاستخدام العربي في وصف المعاني المتقاربة، وتقبّل المصطلحات بالدقّة اللازمة. ينظر: عبد المالك مرتاض، تداولية اللغة بين الدلالية والسيّاق، مجلّة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، الجزائر، العدد، 2005، ص66–67.

وقد صدر كتاب جماعي "**التداوليات علم استعمال اللغة**" منشورات عالم الكتب الحديثة، إربد–الأردن 2011، 620 صفحة)أشرف عليه وقدمه الدكتور حافظ إسماعيلي علوي (جامعة ابن زهر أكادير). ساهم فيه ستة عشر باحثا من مختلف الجامعات العربية: وقسم الكتاب إلى ثلاثة محاور أساسية.

تراجم غير موفقة؛ لأنّ هذا المصطلح (وهو إغريقي الأصل) يفسره الغربيون بأنّه **علم الاستعمال** "**the science of use**" الذي يتفق تماما مع مباحث "**الاستعمال**" المقابلة لما يعرف بـ: "**الوضع**" عند علماء أصول الفقه، ويفضّل ترجمته بـ: "**علم التخاطب**"، وهي ترجمة تراعي ما صدق اللفظ لا مفهومه بالمعنى المنطقي للمصطلحين، حيث يقصد بمباحث الاستعمال ما يدخل في إطار المباحث التخاطبية تماما[1].

بحثَ مسعود صحراوي بعمق في التداولية وجذورها العربية، قال أنّها "علم جديد **للتواصل يدرس الظواهر اللغوية في مجال الاستعمال.** ويدمج، من ثَمَّ مشاريع معرفية متعددة في دراسة ظاهرة "**التواصل** اللغوي وتفسيره". لأنّ قضية التداولية – حسبه– "إيجاد القوانين الكلّية للاستعمال اللغوي والتعرف على القدرات الانسانية للتواصل اللغوي" نجده يصرّح فيما يخص بالمصطلح بأنّه أجدر أن يُسمّى "**علم الاستعمال اللغوي**". ولخّص مهامها في **دراسة اللغة عند استعمالها** في الطبقات المقامية المختلفة، أي باعتبارها كلاما محدّدا، صادر من متكلم محدّد، موجّها إلى مخاطَب محدّد، بلفظ محدّد، في مقام تواصلي محدّد، لتحقيق غرض تواصلي محدّد. ووضّح أنّ دراسة استعمال اللغة لا تنحصر ضمن الكينونة اللغوية بمعناها البنيوي الضيق، وإنّما تتجاوزها إلى أحوال الاستعمال في الطبقات المقامية المختلفة حسب أغراض المتكلّمين وأحوال المخاطبين[2].

ويؤكد خليفة بوجادي ما ذهب إليه محمد محمد يونس علي ومسعود صحراوي في كون موضوعنا هو علم الاستعمال فيقول: «لأنّ التداولية تقوم على دراسة **استعمال اللغة**، فاهتمامها في مجموع تعريفات هذا الحقل ينصبّ على دراسة العلاقة بين **المتكلّم والسّامع**، بكلّ ما يعتري هذه العلاقة من ملابسات وشروط مختلفة؛ حيث تدرس كلّ العلاقات بين **المنطوقات اللّغوية** وعمليّات **الاتصال والتفاعل** .. فموضوعها –إذن– هو **التواصل البشري** المعتمد على دراسة المقام، والشروط المناسبة لأداء الحديث». وذكر أنّ التداولية سمّاها البعض "**لسانيات الاستعمال اللغوي**" واستشهد بقول جيلالي دالاش الذي قال عنها "إنّه تخصّص لساني يدرس كيفية **استخدام** النّاس للأدلّة اللغوية في صُلب أحاديثهم وخطاباتهم، كما يُعني من جهة أخرى بكيفيّة تأويلهم لتلك الخطابات والأحاديث" .. وعُدّت كذلك لأنّها تبحث في معرفة **مقاصد المتكلّم**، و**أغراض كلامه**؛ فالمعنى لا

[1] ينظر: محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ص5.

[2] ينظر: مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ط1، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005 ص16-28.

يُستقى من البنية وحدها وهي الجانب اللغوي منه بل من الجانب **السياقي** أيضا؛ فقد يكون بعيدا جدّا عن الجانب الأوّل، وعلى السّامع أو اللساني إدراك ذلك[1].

أمّا علماء الغرب وعلى مدار قرن من الزمن فقد تطور عندهم هذا العلم كثيرا بفضل الجهود التي قام بها لغويون وفلاسفة أمريكيون؛ جون أوستين*، وجون سورل**، وبول قرايس***. وقد كان اللسانيون حتّى عهد قريب يبعدون المعنى عن موضوع دراساتهم بسبب طبيعته المعقدة التي تتداخل فيها مجالات بحثية مختلفة كالفلسفة والمنطق وعلم النفس وعلم الاجتماع وغيرها.

نرجع إلى مصطلح التداولية، فقد تعددت تعاريفها؛ فهي: «"مجموعة من البحوث المنطقية اللسانية (...)، وهي كذلك الدراسة التي تعني باستعمال اللغة العربية، وتهتم بقضية التلاؤم بين التعابير الرمزية والسياقات المرجعية والمقامية والحديثة والبشرية" .. وهي "تمثّل دراسة تهتم **باللغة في الخطاب** وتنظر في المسميات الخاصة به، قصد تأكيد طابعه التخاطبي" .. وهي "دراسة اللغة بوصفها ظاهرة خطابية وتواصلية واجتماعية في نفس الوقت" .. وهي "الدراسة أو التخصص الذي

---

[1] ينظر: خليفة بوجادي، في اللسانيات التداولية، ط2، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، 2012، ص57-58.

* **جون أوستين J.Austin** (1911-1960): فيلسوف إنجليزي، شغل منصب أستاذ في فلسفة الأخلاق بجامعة أكسفورد. ويعتبر المؤسس الأول لبراغماتية أفعال الكلام ، هذه النظرية حولت نظرة الدراسات اللسانية السابقة . كتابه الوحيد الذي نشره له تلامذته، بعد وفاته هو : كيف نصنع الأشياء بالكلمات ؟ (How to do things with words؟) ويشتمل على جملة من المحاضرات التي ألقاها على طلبته في جامعة أكسفورد والجامعات الأمريكية.

** **جون رودجر سورل John Rogers Searle** :فيلسوف أمريكي معاصر ولد عام 1932 ، متخصص في فلسفة اللغة وفلسفة الذهن .، ودرس الفلسفة في أوكسفورد. وفي عام 1959 صار أستاذا لفلسفة اللغة بجامعة بيركلي. أسهم في إغناء نظرية أفعال اللغة أو أفعال الكلامالتي أسسها جون أستين في كتابه المشهور كيف تُنجَز الأشياء بالكلمات، حيث يعد كتاب سورل أفعال اللغة (1969) أحد أهم المصادر في نظرية الخطاب المعاصرة. نقلا من موقع: http://ar.wikipedia.org/.. في:2013/09/12.

*** **هربرت بول جرايس Herbert Paul Grice** (1913 – 1988) ينشر أعماله عادةً باسم **إتش بي جرايس** أو **إتش بول جرايس** أو **بول جرايس،** فيلسوف لغة بريطاني، مثقفًا قضى آخر عشرين سنة من حياته المهنية في الولايات المتحدة. ثرت مؤلفات جرايس عن طبيعة المعنى على دراسة علم المعاني من المنظور الفلسفي. وتعد نظريته حول الاستلزام من أهم وأكثر المساهمات تأثيرًا في علم التداوليات. نشر محاضرتين في البداية بعنوان "**مقاصد المتكلم ونواياه** (Utterer's Meaning and Intentions) "في عام 1969 و"**مقاصد المتكلم ومقاصد الجملة ومقاصد الكلمة** (Utterer's Meaning, Sentence Meaning, and Word Meaning) "في عام 1968. نقلا من موقع: http://ar.wikipedia.org/.. في:2013/09/12.

يندرج ضمن اللسانيات، ويهتم أكثر **باستعمال اللغة في التواصل**"»[1] وهي عند أوستين جزء أعم هو دراسة التعامل اللغوي من حيث هو جزء من التعامل الاجتماعي[2]. وعرّف **موريس** علم التخاطب بأنّه: «هو المجال العلامي الذي يبحث في **أصل العلامات، واستخداماتها، وتأثيراتها** في نطاق السلوك الذي تظهر فيه تلك العلامات»[3]. التعريفات والمفاهيم المتعددة هذه جعلت التداولية درسا لغويا غزيرا تتداخل فيه عدّة أبحاث لسانية وفلسفية وتواصلية.

فقراءتنا لتطور بحث هذا العلم تبيّن أنّه «في السنوات الأولى من السبعينيات قصر البحث في علم التخاطب على ما يعرف **بنظرية أفعال الكلام** Les Actes de Langage ثمّ بدأ الاهتمام يتمحور بالدرجة الأولى على الدراسات العملية في تحليل المحادثة التي قام بها قرايس سنة 1975 في ما يسميه بأصول المحادثة»[4] ... ونتيجة للاهتمام بالجوانب التخاطبية في التعامل مع المعنى، فقد ساد المنهج البلاغي في دراسة هذا العلم.

دراستنا في هذا البحث تعتمد **علم الاستعمال** موضوعا مشتركا بين علم التخاطب وبين البراغماتية والتداولية. وأيّا منهم ورد في التعريفات المختلفة فالقصد واحد هو دراسة استعمال اللغة في العملية التخاطبية. وهذا ما اشترك فيه تقريبا جلّ العلماء والفلاسفة والباحثين.

التداول الذي استمد منه طه عبد الرحمن مصطلح التداولية «جامَعَ بين جانبين اثنين هما: **التواصل والتفاعل؛** فمقتضى "التداول" إذن، أن يكون القول موصولا بالفعل .. أمّا عن المعنى الاصطلاحي الذي نستعملها فيه، هو وصف لكلّ ما كان مظهر من مظاهر التواصل والتفاعل بين صانعي التراث من عامة النّاس وخاصتهم .. و"مجال التداول" في التجربة التراثية، هو إذن **محل التواصل والتفاعل بين صانعي التراث»**[5]. ويضيف بأنّه «لا سبيل إلى معرفة الممارسة التراثية بغير الوقوف على التقريب التداولي الذي يتميّز عن غيره من طرق معالجة المنقول،

---

[1] فيليب بلانشيه، التداولية من أوستين إلى غوفمان، تر: صابر الحباشة، ط1، دار الحوار والتوزيع، سورية، 2007، ص18-19

[2] راضية خفيف، التداولية وتحليل الخطاب، مجلة الموقف الأدبي، إتحاد الكتاب العرب، دمشق، العدد 399، ص56.

[3] Lyouns, J Semantics. Combridge University. Press, London and New Yourk, 1977, 1:115. نقلا عن: محمّد يونس علي، المعنى وظلال المعنى، ط2، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2007، ص89.

[4] محمد محمد يونس علي: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، م.س، ص16-17.

[5] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ص244.

باستناده إلى شرائط مخصوصة، يقضي عدم استيفائها إلى الاضرار بوظائف المجال التداولي، فضلا عن استناده إلى آليات صورية محدّدة»[1].

فإذا كان علم التخاطب يُعنى في بحثه بدراسة بنية الخطاب لغوياً في ضوء قواعد التخاطب العامة والخاصة، ووصف علاقة النظام اللغوي بالاستعمال وتحليله وكيفيات التحقق، والعمليات الذهنية ومستويات الإنتاج والفهم اللغويين، وفهم مقاصد الخطاب، وأدوار المتلقي في التفسير والتأويل، والاستدلالات اللغوية، والافتراضات المسبقة، ودراسة تحول القول إلى فعل كلامي إنجازي في ضوء نظرية أفعال الكلام لأوستن وسورل. فيمكننا أنْ نستنتج أنّ علم التخاطب هو **عملية تواصلية تفاعلية بين طرفي خطاب تتحكم فيها اللغة وضعا واستعمالا.**

فمن أيّ ينبوع يستمد علم التخاطب أصوله؟

أجاب محمد محمد يونس علي عن هذا السؤال بأنّ علم التخاطب هو «**علم فرعي من علم واسع هو علم الأصول**» والغاية منه هي «**معرفة كيفية حصول التفاهم بين المتخاطبين**، وتشمل مسائله كلّ العناصر التي تسهم في إحداث التخاطب من وضع واستعمال وقرائن، وأنواع الدلالة المختلفة، والنظريات الدلالية ذات الصلة بالاستعمال والسياق. أمّا مبادئه فهي القضايا اللغوية المختلفة التي تبحث في فقه اللغة، والصرف، والنحو، والبلاغة، واللسانيات، وتحليل الخطاب والنّص، وعلم الأصول، وعلم التفسير، وعلم الحديث، والمنطق، والفلسفة، وغير ذلك مما له صلة بالموضوع ... وأمّا جوهر فلسفته فتقوم على التشديد على سمة "القصدية"، و"المرادية" في الخطاب، وهو ما يؤول القول بأنّ التفاهم، أو التخاطب الناجح لا يحدث إلاّ إذا أدرك المخاطَب مراد المخاطِب»[2].

واهتمام الأصوليين بالقضايا والدراسات اللغوية يرجع إلى ارتباطها المباشر بالمراد والقصد والحمل وتأويل الحديث، ناهيك بأنّهم «كانوا يعدّون العناية بالدراسات اللغوية والنّصية عبادة؛ لأنّها المفتاح للفهم السليم»[3]، وأساسُ نجاح التواصل أثناء العملية التخاطبية. ومن هنا كان لزاما أن نبحث أوّلا في التواصل والتخاطب ومنهج الأصوليين في ذلك، ومعرفة موقع المناظرة من آليات

---

[1] م.س، ص16.

[2] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الاسلامي، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2006. ص8-9.

[3] م.ن، ص30.

التخاطب المختلفة، إضافة إلى الأصول المعرفية لمناظرات ابن تيمية، المعنية مناظراته بالدراسة في هذا البحث.

الفصل الأول

# منهج التخاطب والمناظرة عند الأصوليين

**المبحث الأول: منهج التخاطب في الخطاب الأصولي**

**المبحث الثاني: المناظرة والأصول المعرفية لابن تيمية.**

البحث في علم التخاطب يتطلب ابتداء البحث في مفهوم التواصل وعلاقته بالتخاطب. إذ العملية التخاطبية لا يمكن أنْ تتم دون تواصل بين طرفي الخطاب، وتوفر كلّ شروط النجاح.

ميّز الله الانسان عن سائر الخلق بالعقل، وسُمّي بالحيوان الناطق لقدرته على الكلام والتواصل من خلال الألفاظ والتعابير عمّا يريده بالكلام المباشر وغير المباشر – المكتوب –، وبالتالي كانت اللغة هي واسطة هذا التواصل. ولا ريب أن يعرّفها ابن جنّي بأنّها من هذا الجانب بأنّ «حدّها أصوات يعبّر بها كلّ قوم عنْ أغراضهم»[1]، وهنا أعطى اللغة سمة الجماعية، التي هي من سمات التواصل. وهذا ابن سنان الخفاجي[*]، يقول: «ومن شروط الفصاحة والبلاغة أنْ يكون معنى الكلام ظاهرًا لا يحتاج إلى فكر في استخراجه، وتأمّل لفهمه ... والدليل على صحّة ما ذهبنا إليه ... أنّ الكلام غير مقصود في نفسه وإنّما احتيج ليعبّر الناس عن أغراضهم ويفهموا المعاني التي في نفوسهم»[2]. إنّ حاجة الانسان إلى اللغة شرط من شروط تواصله مع الآخرين. فالأصوات التي نتلفظ بها تمثل أرقى أدوات التواصل البشري، وهي بذلك تغني – في أغلب الأحيان – عن الاشارة والايماء وغيرها من الوسائل الابلاغية، يقول الشوكاني[**]: «اعلم أنّه لمّا كان الفرد الواحد من هذا النوع الانساني لا يستقلّ وحده بإصلاح جميع ما يحتاج إليه لم يكن بدّ في ذلك من جمعٍ ليُعين بعضهم بعضا فيما يُحتاج إليه، وحينئذ يحتاج كلّ واحد منهم إلى تعريف صاحبه بما في نفسه من الحاجات، وذلك التعريف لا يكون إلاّ بطريق بأصوات مُقطّعة أو حركات مخصوصة أو نحو ذلك، فجعلوا الأصوات المُقطّعة هي الطريق إلى التعريف، لأنّ الأصوات أسهل من غيرها وأقلّ مؤونة ... والحركات والاشارات قاصرة عن إفادة جميع ما يُراد، فإنّ ما يُراد تعريفه قد لا

[1] ابن جنّي، أبو الفتح، الخصائص ، ص33. (المكتبة الشاملة)

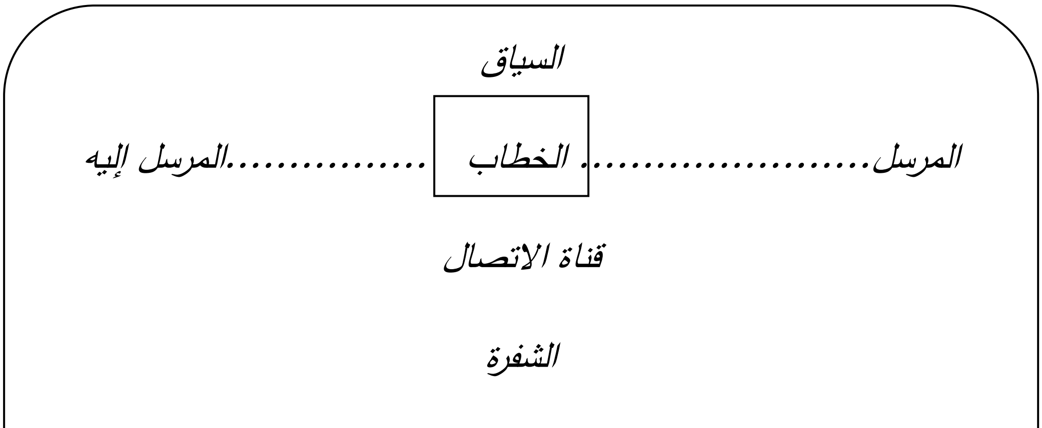
[*] **الخفاجي**، ابن سنان (5423 – 466 هـ / 1032 – 1073 م) شاعر عربي، من أهل حلب. من تلاميذ أبي العلاء المعرّي. قُتل مسموما. من آثاره: سرّ الفصاحة" و"الحكم بين النظم" والنثر"، و"عبارة المتكلّمين من أصول الدين"، وديوان شعر. نقلا عن معجم أعلام المورد، ص179.

[2] ابن سنان الخفاجي، سرّ الفصاحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982، ص220-221.

[**] هو محمد بن علي الشوكاني نسبة إلى هجرة شوكان قرية باليمن، ولد بها عام 1173هـ. فقيه أصولي تولى القضاء سنة 1209هـ بصنعاء حتّى وفاته عام 1250هـ. ألف العدد من التصانيف لم يحقق ويطبع منها سوى 14 مصنفا؛ ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول (كتابنا هذا)، و البدر الطالع بمحاسن من القرن السابع.

تمكن الإشارة الحسيّة إليه كالمعدومات»[1]. تظهر جليا الوظيفة الاتصالية للغة عند الأصوليين وأهميتها الكبرى في العملية التواصلية.

ومن هنا وبواسطة اللغة، يعتبر التواصل عملية نقل وتبادل للأفكار والمعارف والمشاعر، ويقتضي مرسلا ورسالة ومستقبلا وشفرة يتفق في تسنينها كلّ من المتكلم والمستمع، وسياقا مرجعيا ومقصدية ورسالة. وهناك من يجعل التواصل «هو الميكانيزم الذي بواسطته توجد العلاقات الانسانية وتتطور. إنّه يتضمن كل رموز الذهن مع وسائل تبليغها عبر المجال وتعزيزها في الزمان. ويتضمن أيضا تعابير الوجه وهيئات الجسم والحركات ونبرة الصوت ... »[2]. ولخّص رومان جاكبسون* العوامل المختلفة لعملية التواصل في الخطاطة الآتية[3]:




**شكل1: عناصر العملية التواصلية عند جاكبسون**

---

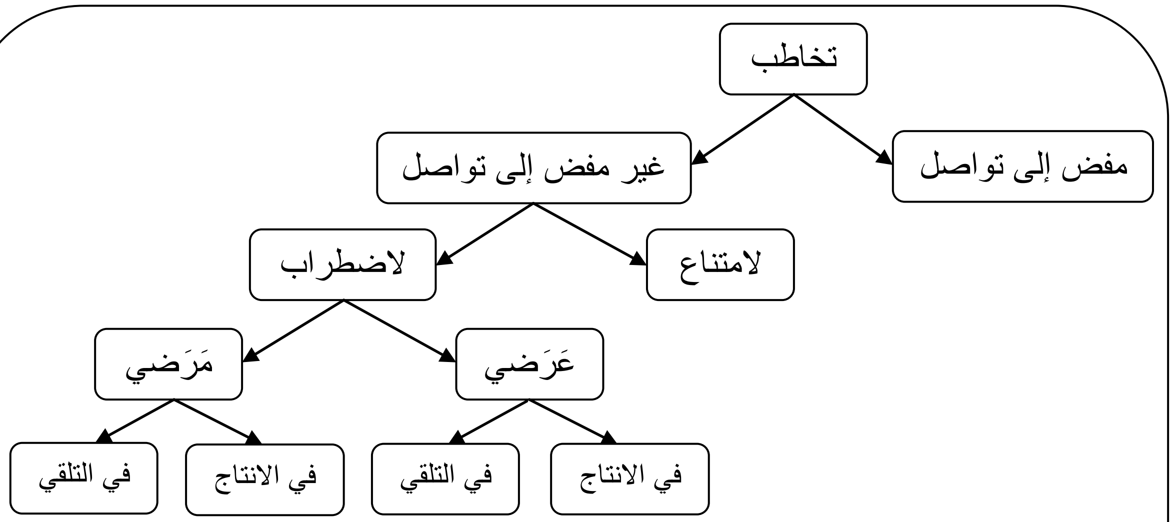
[1] محمد بن علي الشوكاني: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، 2000، ص104.

[2] **COOLEY, C** in Mucchielli , R '' Les réseaux de communication , '' E.S.F, Paris , 1988, P:33. نقلا عن: عبد النور القلعي، البعد التواصلي للغة، موقع: (http://www.voiceofarabic.net/ بتاريخ، 2013/07/30).

* **رومان جاكبسون Roman Jackobson** ولد عام 1896 بموسكو وتوفي عام 1982 ببوسطن. يعدّ أحد أهم علماء اللغة في القرن العشرين، ومن أكبر مؤيدي التوجه البنيوي في اللغة. له حوالي 500 مقالة. من أوائل اللغويين الذين درسوا جون ليشته، وتعاون مع صديقه نيكولاي تروبتسكوي في بحث يتناول نمط الأصوات في اللغة. باختصار من كتاب: خمسون مفكرا أساسيا معاصرا، تر: فاتن البستاني، اط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص138.

[3] Jakobson, Roman, Essais de Linguistique général, Paris, minuit, T I, 1963, P:214. نقلا عن: بوجمعة شتوان، بلاغة النقد وعلم الشعر في التراث النقدي، الأمل للطباعة والنشر، 2007، ص62.

وقد عدّ أحمد المتوكل العملية التخاطبية عملية تواصل وحدّ **التخاطب** أنّه «كلّ عملية **اتصال** تتم بين **متكلّم** و**مخاطَب** في مقام معين عبر **قناة** معينة قد تكون لغة **(**ملفوظة / مكتوبة**)** أو إشارة أو صورة أو غير ذلك». وصنّفه إلى تخاطبين: تخاطب يفضي إلى تواصل، وتخاطب لا يفضي إلى تواصل. وقال أنّ التخاطب المفضي إلى التواصل لا يتم ولا يحصل إلاّ حين يفهم المخاطَب تمام الفهم خطاب المتكلّم من حيث **فحواه** ومن حيث **مقصده** معا. أمّا التخاطب غير المفضي إلى تواصل، فإنّه يحدث في حالتين؛ الأولى **امتناعا**؛ حين لا يتقاسم المتخاطبان الأداة المتواصل بها. والثانية حين يشوب الخطاب **اضطراب** ما في مقوماته البنيوية نفسها، أو في مطابقته لمقام التخاطب إنتاجا أو تلقيا. الاضطراب الحاصل على مستوى التواصل إمّا عَرَضي يحدث في مواقف تخاطبية عادية أو مَرَضي ناتج عن خلل نفسي أو عقلي لدى المتكلم أو المخاطَب[1]. ولخّص لنا هذا التصنيف في الخطاطة الآتية:




**شكل2: التخاطب حسب ما يفضي إليه**

وخلُص إلى أنّ «**التواصل فرع من التخاطب،** إذ كلّ تواصل تخاطب وليس كلّ تخاطب تواصلا»[2]، لِما قد يقع من عوائق في العملية التخاطبية يفسد بسببها التواصل.

---

[1] أحمد المتوكل، الخطاب الموسّط، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر،2011، ص15-16.

[2] م.ن، ص17.

إن الناس في محادثاتهم وتواصلهم اليومي يرومون من وراء ذلك تحقيق أغراض وقضاء حاجات، تتنوع تبعا للوضعية التواصلية وللأطراف المتواصلة. واللغة هي التي تحقق غايات التواصل وأهدافه، ومن بين تلك الأهداف: الاقتراب والتقارب؛ يتحقق من خلال ربط علاقات حميمة مع الآخرين وصيانة هذه العلاقات وتقويتها. الإقناع والاقتناع؛ يقول لبوحسيني:" قد يتوهم الواهم أن هذا الهدف يتحقق خصوصا في المجال التجاري أو الحقوقي، إلا أنه مصاحب للسلوك الإنساني في كل تفاصيل حياته، القائمة على تبادل المصالح عبر قناة التفاوض... وتمارس عمليات الإقناع في المجالات التالية عالم الأفكار وعالم المعتقدات وعالم السلوكات والحالات."

لخص العياشي أدراوي أركان العملية التواصلية في النظرية الأصولية بقوله: «لمّا كان التكليف، وفهم التكليف، والعمل بالتكليف، قضايا **إبلاغيه تواصلية**، تتم عبر اللغة، كان الابلاغ والتواصل الشرعيان ينتميان إلى جنس أعم هو الابلاغ والتواصل اللغويان. فلابد للعملية التواصلية في النظرية الاصولية من عدّة أركان نجملها على النحو الآتي:

**الركن الأول:** الخطاب وهو نفس الحكم.

**الركن الثاني:** الحاكم، وهو المخاطِب، فالحكم خطاب وكلام، فاعله كلّ متكلّم.

**الركن الثالث:** المحكوم عليه، وهو المكلّف أو المخاطَب، وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب، لأنّ التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال.

**الركن الرابع:** المحكوم فيه، وهو الفعل. وللداخل تحت التكليف شروط، وهي: صحة حدوثه، وجواز كونه مكتسبا للعبد حاصلا باختياره، ثمّ كونه معلوما للمأمور. وأن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات»[1].

فالاتصال إذن عملية مركبة تقوم على استعمال وسائل عدّة على رأسها اللغة لنقل المعلومات والخبرات إلى الآخرين، ولا يكتب لأي اتصال النجاح ما يشترك المرسل إليه المستمع فيما يريده المتكلّم، لذلك فهي هادفة إمّا بتلقي الاجابة عن المتلقين، أو التأثير فيهم، لأنّ غايات الاتّصال تتنوّع.

---

[1] العياشي أدراوي، الاستلزام الحواري في التداول اللساني، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص41-42.

ويكتسي **التخاطب** كما قال طه عبد الرحمن أهمية بالغة لأنّ «فيه ما ليس في غيره من شُعب اللغة، ففيه "**التبليغ**"، وفيه "**التدليل**"، وفيه "**التوجيه**". فيكون كلّ أصل في اللغة الانسانية أصلا "**تبليغيا تدليليا توجيهيا**" ولو كان لفظا واحدا لا غير»[1]. فالكفاية اللغوية ليست وحدها كافية كي ينجح التخاطب بل لابد من **الكفاية الاتصالية***.

يقول الآمدي* الأصولي: «وكان كلّ واحد لا يستقلّ بتحصيل معارفه بنفسه وحده دون مُعين ومساعد له من نوعه، دعت الحاجة إلى نصب دلائل يتوصل بها كلّ واحد إلى معرفة ما في ضمير الأخر من المعلومات المُعينة له في تحقيق غرضه»[2]. يتضح من هذا القول أنّ التواصل هو نقل للمعاني التي في ضمير الفرد. ويرى الأصوليون أنّ التواصل يتم بواسطة الأنساق الدلالية المختلفة. ويتفق هذا مع آراء بعض علماء السيميوطيقا أمثال روسي لانديني (Rossi landi) وشيري (Cherry) وشانون(Shannon) وويفر (Weaver). يشمل كلّ أنماط السلوك الانساني، مثل اللغة المكتوبة والمنطوقة والفنون على اختلاف أنواعها[3].

---

[1] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000، ص27.

* يعرّف بينتج Buenting الكفاية الاتصالية بالقدرة الانسانية الشاملة على فهم الموقف الاتصالي بين أطراف الاتصال في إطار عوامل أخرى؛ كالزمان والمكان والعلاقات الاجتماعية والعلاقات الخاصة بين أطراف الاتصال ومقاصد هذه الأطراف والقدرة على الفعل، وأداة الاتصال الموظفة لبلوغ الأهداف. ينظر محمد العبد في كتابه النص والخطاب والاتصال ص49.

* الآمدي، سيف الدين علي بن محمد (551-631هـ/1156-1233م): فقيه أصولي. ولد في آمد بديار بكر وتنقّل بين القاهرة ودمشق وبغداد. تصدّر بالجامع الظافري بالقاهرة زمنا، ثمّ حسده جماعة من فقهاء البلاد فنسبوه إلى فساد العقيدة والتعطيل والفلسفة، وكتبوا محضرا بما يستباح معه دمه، ففرّ إلى دمشق وسكن حماة. من آثاره: "أبكار الأفكار" في علم الكلام، و"الاحكام في أصول الأحكام"، و"دقائق الحقائق". نقلا عن معجم أعلام المورد، ص 12.

[2] الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، الإحكام في أصول الاحكام، دط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، د س، مج1، ص11.

[3] ينظر، مرسي عبيدان، دلالة تراكيب الجمل، ط1،الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2002، ص57.

## المبحث الأول: منهج التخاطب في الخطاب الأصولي:

الخطاب الأصولي هو الخطاب الذي اشتغل عليه علماء الأصول، وبنوا على أساسه طرق تحليل المسائل الفقهية والاجتهاد في اعطاء الأحكام الصحيحة من خلال الاستماع الجيد لكلام المتكلمين (المستفهمين) وادراك مقاصدهم ومحو كلّ لبس واحتمال للخطأ لأنّ من شأن ذلك أنْ ينجرّ عنه أحكاما وفتاوى خاطئة متعلقة بالشريعة وهي حكم ربّ العالمين تمس حياة النّاس وصحة وفساد تعبّدهم. كي يتسنّى لنا فهم الخطاب الأصولي نستعلم عن موضوع أصول الفقه ابتداء، لكونه يتداخل تداخلا كبيرا مع العديد من العلوم الأخرى.

أعطى طه عبد الرحمن رؤيته ومفهومه لعلم أصول الفقه، فقال: «أنّ علم الأصول الذي يُعدّ علما أنشأته الحضارة الاسلامية إنشاء، يكاد أن يكون مجرد مزيج من أبواب نظرية منهجية، وأخرى عملية ومضمونية مستمدة من علوم مستقلة بنفسها؛ فمن الأبواب النظرية والمنهجية التي تدخل فيه: باب علم المناهج (أو "الميتودولوجيا") الذي ينظر في الأدلة الشرعية، تعريفا وترتيبا، كما يدرس قواعد الاستنباط وقوانين الأحكام، **وباب الاستدلال الحجاجي، وهو يُعنى بقوانين الجدل والمناظرة**، وباب فقه العلم (أو "الابستيمولوجيا") الذي يبحث في فلسفة التشريع، وباب اللغويات، وهو يختص بدراسة أصناف دلالات الألفاظ، ومن الأبواب العملية والمضمونية التي يشتمل عليها علم الأصول ما وقع اقتباسه من العلوم الاسلامية، مثل علم الحديث وعلم التفسير وعلم القراءات وعلم الكلام، فضلا عن الفقه الذي جاء علم الأصول لاستخراج مبادئه وتحديد مناهجه وترتيب قواعده»[1]. وذكر أبو حامد الغزّالي* في مقدمة المستصفى أنّ هذا العلم هو أحد العلوم المنهجية العريقة في الثقافة العربية الإسلامية « فاشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع .واصطحب فيه الرأي والشرع. وعلم أصول الفقه من هذا القبيل»[2]. بحيث شكّل هذا العلم ملتقى لمجموعة من

---

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص93.

* هو الشيخ الامام محمد بن محمد بن أحمد الطوسي، نسبة إلى طوس إحدى مدن خراسان، المعروف بأبي حامد الغزّالي (نسبة إلى غزل الصوف الذي اشتغل به والده). ولد عام 450هـ. ارتحل في طلب العلم إلى العديد من الحواضر، كان أولها نيسابور أين انكبّ على على دراسة الفقه والأصول والمنطق والكلام، ولازم الجويني إمام الحرمين ونهل من علمه حتّى برع في المذهب والخلاف والجدل والفلسفة. ثمّ سافر إلى بغداد وذاع صيته فيها وقرأ كتب "ابن سينا"، ثمّ دمشق وغيرها. صنّف العديد من الكتب أشهرها "احياء علوم الدين" و"المستصفى في علم الأصول". رجع في نهاية المطاف إلى طوس أين توفي عام 505هـ.

[2] أبو حامد الغزّالي، المستصفى من علوم الأحكام، م.س، ج1، ص4.

العلوم منها ما هو نقلي ومنها ما هو عقلي ومنها ما هو أصلي ومنها ما هو تتبعي دخيل خادم للأصل*.

انطلاقا من هذا المفهوم لأصول الفقه، وخصوصا فيما يتعلق بالتواصل والتخاطب، يلاحظ أنّه أعطى للجدل والمناظرة أهمية بالغة من خلال إدراجها في باب مستقل هو "باب الاستدلال الحجاجي". والمطلع على تراث ابن تيمية يكاد يجزم أنّ الرجل قد جمع هذه العلوم جميعها، وما كانت محاوراته مناظراته بتلك القوة والحجة إلاّ لكونه ملمًّا بكلّ أبواب علم الأصول.

فعلم أصول الفقه من حيث هو علم منهجي استنباطي لصيقٌ باستنباط الأحكام الشرعية، علم تفاعل مع مختلف العلوم التي نشأت في التراث العربي الإسلامي. محققا بهذا التفاعل وحدة التكامل والتواصل بين العلوم في الثقافة العربية الإسلامية.

ويُعدّ علم أصول الفقه من أهم العلوم التي جسدت هذا التواصل بين العلوم، والسبب يعود إلى نسقية هذا العلم، فهو عبارة عن قواعد منهجية استدلالية تعمل على ضبط منهج الفهم والاستنباط في المجال التشريعي. فهو منهج جامع بين النقل والعقل .ويزاوج بين الرأي والنص. يستمد مكوناته ومرجعياته من مجموعة من العلوم التي تشاركه في الموضوع. ذلك أن علم أصول الفقه الذي يظهر بمظهر نسق من العلوم لم تدخل فيه شعب العلوم الإسلامية وحدها. بل دخلت فيه أيضا العلوم العقلية المنقولة من الثقافات والحضارات الأخرى والتي لها قرابة معرفية أو منهجية معه[1].

وهذا المستوى المتعلق بالألفاظ وما يترتب عنها من النظر في المعاني بأقساهما المتداخلة وأشكالها المتباينة هو من المباحث التي تقاسمتها مجموعة من العلوم خاصة علم الأصول وعلم المنطق. وإدراج علم المنطق وإدخاله في المباحث الأصولية يجد مبرره في أن علم المنطق علم لا تظهر فائدته إلا بتصريفه إلى مختلف العلوم.

* صنف ابن خلدون في مقدمته العلوم إلى قسمين: علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من تفسير وحديث وفقه .وعلوم وسيلة خادمة للعلوم الأصلية مثل العربية للشرعيات والمنطق للفلسفة.

[1] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، م.س، ص93.

إنّ ما عني به الأصوليون من البحث اللغوي ينصبّ – كما يذكر إمام الحرمين الجويني* – على ما أهمله اللغويون من جوانب متعلقة بالغايات الشرعية. ولا ريب في أنّ معظم موضوعات هذا البحث تندرج في مجال علم التخاطب[1]. وأشار بدر الدّين الزركشي** وهو الذي عاش بعد الشيخ ابن تيمية مباشرة حول تأسيس علم الأصول أنّ العلماء الذين جاءوا بعدَ الامام إدريس الشافعي*** (150هـ-204هـ/820م) بيّنوا، وأوضحوا، وبسطوا، وشرحوا، حتّى جاء القاضيان قاضي السنّة أبو بكر الطيّب، وقاضي المعتزلة عبد الجبّار، فوسّعا العبارات، وفكّا الإشارات، وبيّنا الإجمال ورفعا الإشكال.

**أولا: التخاطب بين الجمهور والسلفيين:**

وقد عمل محمد محمد يونس علي على إبراز منهج اشتغال العملية التخاطبية عند الأصوليين، وتحت عنوان "**مناهج الأصوليين التخاطبية في دراسة التخاطب**" وبعد تفحصّ وجد أنّ للأصوليين منهجين تخاطُبِيَيْن مختلفين في دراسة التخاطب؛ **منهج الجمهور** الذي اتبعه الأشاعرة، والأحناف، والمعتزلة، والمنهج السلفي الذي اتبعه الحنابلة، و ناصره ابن تيمية وتلميذه ابن قيّم الجوزية (ت751هـ/1350م).

وافترض أنّ جمهور الأصوليين تعتبر عملية التخاطب تتضمن الآتي[2]:

---

* **الجُويْني**، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله (419 – 478هـ / 1028 – 1085م): فقيه مسلم. شافعي المذهب. وُلد في جُوين بنواحي نيسابور ثمّ ارتحل إلى بغداد ثمّ إلى مكة المكرّمة فالمدينة المنوّرة حيث أخذ يدرِّس ويُفتي فلُقِّب من أجل ذلك بـ"إمام الحَرَمين". من أشهر آثاره: غيّاث الأمم والتيّاث الظّلم"، و"نهاية المَطْلب في دراية المذهب"، و"الشامل"، و"الارشاد". نقلا عن معجم أعلام المورد، ص164.

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الاسلامي، م س، .ص 26.

** **الزركشي**، بدر الدّين محمد (745 – 794هـ / 1344 – 1392م): من كبار الفقهاء الشافعية. مولده ووفاته في القاهرة. من أشهر آثاره: لقطة العجلان" في الفقه، والبحر المحيط" في الفقه أيضا، و"عقود الجُمان" ذيل وفيات الأعيان، و"إعلام الساجد بأحكام المساجد". نقلا عن معجم أعلام المورد، ص220.

*** **الشافعي**، محمد ادريس (150 – 203هـ / 767 – 820م): فقيه وإمام مسلم. صاحب المذهب الشافعي، تتلمذ على مالك بن أنس في المدينة المنورة ثمّ على بعض أقطاب الحنفيّة في العراق، ولكنّه لم يلتزم بطريقة أيّ من هذين الفريقين، ومن هنا كان مذهبه خطّة وسطًا بين منهج أهل الحديث ومنهج أهل الرأي. أشهر آثاره، كتاب "الأمّ". نقلا عن معجم أعلام المورد، ص256-257.

[2] م.س، .ص 32.

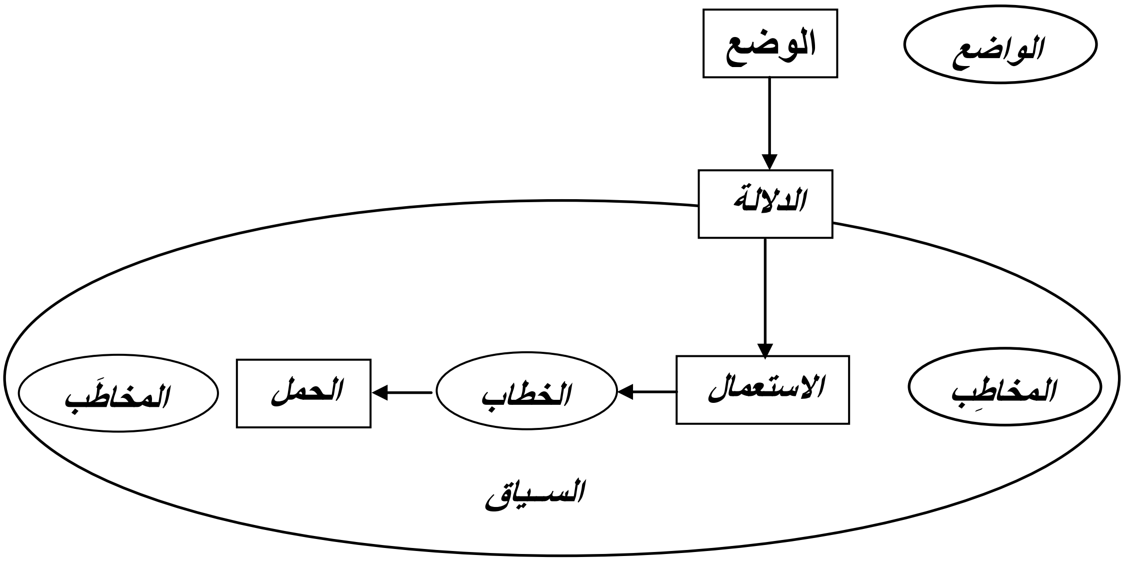
1) **الوضع** الذي قام به واضع اللغة، وهو نسبة الألفاظ على المعاني.

2) **الدلالة**، التي هي نتيجة للوضع، والسياق.

3) **الاستعمال**، وهو إطلاق الكلام، وقصد معنى ما.

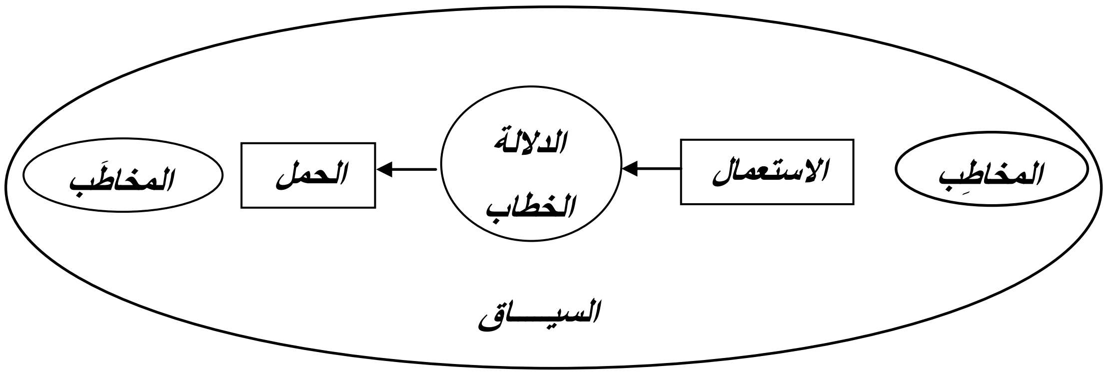
4) **الحمل**، وهو اعتقاد السامع مراد المتكلم.

ولزيادة التوضيح الفرق بين المنهجين خطّ خطاطتين كالآتي:




**شكل3 _ أنموذج التخاطب عند الجمهور**

تشير الأسهم إلى الرتبة الزمانية، وتمثّل المستطيلات العمليات المؤلفة للتخاطب، وباستثناء الوضع والدّلالة الوضعية، فإنّ كلّ العمليات المؤلّفة للتخاطب تحدث في إطار السياق.




**شكل4 _ أنموذج التخاطب عند السلفية**

ما الذي يمكن ملاحظته واستخلاصه من قراءة **أنموذج التخاطب عند الجمهور وأنموذج التخاطب عند** السلفية؟

نلاحظ من الأنموذجين أنّ عناصر العملية التخاطبية لدى الأصوليين تتم مرتبة؛ فلا يمكن أنْ يكون هناك حمل للمعاني قبل الاستعمال، ولا استعمال قبل الوضع (لدى الجمهور). فكلّ عنصر من عناصر الخطاب له دور في العملية التخاطبية يرتبط به؛ يرتبط الوضع بالواضع، والدّلالة بالوضع، والاستعمال بالمخاطِب، والحمل بالمخاطَب. وحول الترتيب يعتبر القرافي* أنّ «الوضع سابق، والحمل لاحق، والاستعمال متوسط»[1]، فالاستعمال هو الوظيفة الأكثر أهمية في العملية التخاطبية. وبالتالي نقول إنّ العملية التخاطبية كما هي العملية التواصلية عملية مشتركة متكاملة بكلّ عناصرها.

كذلك في الأنموذج السلفي للتخاطب يظهر غياب الوضع ومن ورائه الواضع وهذا يتماشى مع نظرتهم لمسألة نشأة اللغة. والفكرة الأساسية للسلفيين حول **الوضع والاستعمال** تتلخص في كون «المواضعات لا توضع بمعزل عن المقامات التخاطبية بل توضع، وتعدّل، وفقا لتلك المقامات. ومن هنا تتسم معاني الكلمات بالمرونة، وعدم الثبات الكامل بحيث تتغير طبقا للقرائن اللفظية، وغير اللفظية المتصلة بها عند إطلاقها»[2]. وبالتالي لا يرون مبررا للفصل بين الوضع والاستعمال.

ونسوق هنا شيئا من الجدل الذي حصل حول مفهوم الوضع والاستعمال والحمل والفرق بينهم، يقول القرافي أنّ «الوضع: يقال بالاشتراك على جعل اللفظ دليلا على المعنى كتسمية الولد زيدا وهذا هو اللفظ اللغوي، وعلى غلبة استعمال اللفظ في المعنى حتّى يصير أشهر فيه من غيره وهذا هو وضع المنقولات الثلاثة الشرعي نحو: الصلاة والعرفي العام نحو: الدّابة والعرفي الخاص نحو: الجوهر والعرض عند المتكلّمين. وأنّ الاستعمال: إطلاق اللفظ وإرادة مسمّاه بالحكم وهو

* **القرافي** هو أحمد بن إدريس المشهور بالقرافي، العالم الفقيه الأصولي شهاب الدين الصنهاجي الأصل. مالكي المذهب. برع في علم الكلام والنحو والخلاف بين الفرق الاسلامية. له تصانيف عديدة منها: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول (كتابنا هذا)، الخصائص في اللغة العربية، وخمسون مسألة في مذهب المناظر. ت عام 682هـ

[1] القرافي، شهاب الدّين: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، د ط، دار الفكر، بيروت، 2004، ص25.

[2] محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الاسلامي، م.س، ص 33.

الحقيقة، أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز. والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلّم من لفظه أو ما اشتمل على مراده»[1]. بينما نجد ابن تيمية يطرح على جمهور الأصوليين تساءل – في سياق مناقشته للمجاز – حول قضية الوضع والاستعمال، ويطالب المتكلّمين بتحديد معنى الوضع الأول، وإثبات الوضع السابق على الاستعمال. فإذا كان الوضع الأول هو النشوء الأول اللغة، فمتى وكيف نشأت اللغة؟ فمَنْ قالوا نعني بما وضع له ما استعملت فيه أولاً، فيقال: من أين يعلم أنّ هذه الألفاظ التي كانت تتخاطب بها عند نزول القرآن وقبله، لم تستعمل قبل ذلك في معنى شيء آخر، وإذا لم يعلموا هذا النفي فلا يعلم أنّها حقيقة؟ . وهذا كلّه يصحّ لو علم أنّ الألفاظ العربية وُضعت أولا لمعان، ثمّ بعد ذلك استعملت فيها، فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال[2]. فالمنهج السلفي يمثله منهج ابن تيمية الذي «أنكر أنْ يكون للغة وضع متقدم على الاستعمال»[3]. ويصبح من المسلّم به عندهم أنّ كلّ كلمة إنما وضعت مقرونة بالاستعمال الذي دعا إلى إيجاد تلك الكلمة. ومن هنا يتبيّن أنّ الاختلاف في منهج الجمهور ومنهج السلف التخاطبِيَيْن ناتج عن هذا الجدل الحاصل في أسبقية الوضع على الاستعمال من عدمها.

وبناء على هذه الرؤية الأصولية فإنّه، «إذا ما جُرّد اللفظ عن السياق فلن يُعدّ جزءا من اللغة؛ لأنّه لا يمكن استخدامه في التخاطب على نحو مفيد. ولذا فإنّ أغلب سوء الفهم في تفسير الجمهور للمجاز عائد – كما يقول ابن قيّم– إلى الخلط بين "الكلام المقدّر" و"الكلام المستعمل"»[4]، ولهذا وقع الاختلاف حول المجاز والحقيقة.

ومهما كان هذا الجدل – فلن يتم البتّ فيه – وخروجا، بل استفادة منه، «ينبغي أن يُلاحظ أنّ هناك أوجه تشابه بين التمييز المعروف في اللسانيات الحديثة بين علم الدلالة وعلم التخاطب من جهة، وتفريق علماء الأصول بين الوضع، والاستعمال من جهة أخرى: فالوضع، والدلالة كلاهما يتعلق بدراسة المعنى المجرد عن السياق: إذ الوضع يدرس نسبة الألفاظ للمعاني، وعلم

---

[1] القرافي شهاب الدّين: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، م.س، ص24.

[2] ابن تيمية، مجموعة الفتاوى، م.س، ج7، ص 62–67.

[3] عبد العظيم المطعني، المجاز في اللغة والقرآن الكريم، دط، مكتبة وهبه، القاهرة، دت، ج2، ص741.

[4] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الاسلامي، م س، ص 33.

الدلالة يهتم بدراسة المعنى. أمّا **علم التخاطب** فيعني حرفيا **علم الاستعمال**. وبينما صار علم الدلالة وعلم التخاطب فرعين للسانيات، أصبح الوضع فقط علما مستقلا من علوم اللغة العربية»[1].

نبرز الفرق بين علم التخاطب وعلم الدلالة انطلاقا من موضوع ومجال دراسة كلّ واحد منهما وبناء على التعريف المختصر لعلم التخاطب بأنّه «دراسة كيف يكون للقولات معان في المقامات التخاطبية» وتعريف موريس لعلم الدلالة بأنّه يدرس علاقة العلامات بالأشياء، والتخاطب يدرس علاقتها بمفسريها[2]. إليكم الجدول الآتي:

| | **علم الدلالة** | **علم التخاطب** |
|---|---|---|
| الموضوع | معاني الجمل* | معاني القولات** |
| مجال الدراسة | - يدرس **المعنى الحرفي** بعيدا عن السياق.<br>- يدرس علاقة العلامات بالأشياء. | - يدرس **الاستعمال اللغوي** في سياقاتها الفعلية.<br>- يدرس علاقة العلامات بمفسريها. |

وحول **الوضع والاستعمال** يقول محمد محمّد يونس علي: «هما ثنائية الأصوليين المعادلة لثنائية الدلالة والتخاطب في اللسانيات الحديثة. فالوضع هو ما يقوم به واضع العناصر اللغوية (المعجمية والقواعدية) عندما ينسب إليها معنى من المعاني لغرض الدلالة الثابتة عليها والاستعمال هو إطلاق المتكلّم اللفظ في مقام تخاطبي معيّن للتعبير عن قصده». ويشرح كلامه هذا أكثر إذ يعتبر هذه الثنائية استخدمت «في أصول الفقه الإسلامي أداةً منهجيةً للتفريق بين **العناصر اللغوية الأصلية** و**العناصر الكلامية السياقية** التي اقتضاها أو استحدثها المقام التخاطبي .. ولعلّ الخلاف المشهور عند الأصوليين في ما إذا كان المجاز من مشمولات الوضع، أم هو من مقتضيات الاستعمال يبرهن على الأهميّة التي أولاها الأصوليون لهذا التفريق. وشبيهُ بذلك

[1] م.س، ص 34.

[2] م.ن، ص13-14

* الجمل، تعتمد على الوضع، وهي من الكلّيات.

** القولات، محكومة بالاستعمال، وهي من قبيل الجزئيات.

اختلافهم في التراكيب: أهي ناشئة عن الوضع أم هي ناتجة عن الاستعمال؟» ليصل إلى خلاصة أنّ التفريق بين الوضع والاستعمال «يفترض أنّ المعاني تتحوّل في مقامات التخاطب إلى مقاصد، وتقضي بأنّ العبرة في نجاح التخاطب إنّما يكون بإدراك المخاطَب المراد من كلام المخاطِب، وليس بالوقوف على معناه الوضعي». وهذا ما درج عليه علماء الأصول والبلاغة في مناقشاتهم لهذه الثنائية[1].

وتتمتع اللغة في الاستعمال التداولي بخاصية الاستعمالية للغة وهذه «لا تعني فقط اخراج اللغة التداولية من القوة إلى الفعل ولكن تعني مع ذلك **استعمال كلّ الآليات المنطقية والبلاغية** التي تصحب الاستعمال التداولي بين أفراد المجتمع. ويكون الاستعمال التواصلي الحواري هو تفعيل لآليات منطقية مثل **القياس والاستقراء والاستنباط** – وهي عناصر سنتطرق إليها في حديثا عن النظر في الفصل الثالث –، وآليات بلاغية مثل **التشبيه والمجاز والاستعارة** بغايات حجاجية استدلالية، لأهداف إقناعيه أو تفسيرية»[2]، ويهدف هذا إلى تحقيق التفاعل الايجابي بين أطراف الحوار.

ومقاصد المتكلّمين لا يمكن التوصل إليها إلاّ بمعرفة السياقات التي قيل فيها الكلام، ومعرفة المخاطِب والمخاطَب، وإعمال القدرات الاستنتاجية التي يمتلكها المخاطَب عند التعامل مع الكلام[3]..وحينما نقول القدرات الاستنتاجية فهي مقدرة المخاطَب على **حمل** الخطاب على وجه من الوجوه، أو إن شئت قلتَ مقدرته على **التأويل** للوصول إلى **قصد (مراد)** المخاطِب وفقا للظروف المحيطة أي السياق. وبعد حديثنا عن ثنائية الوضع والاستعمال، وعرفنا أنّهما مرتبطين ارتباطا مؤكدًّا بـ: **الحمل، والقصد، والسياق.** أصبح لزاما التعريف بمفاهيم كلّ منها.

وتتداخل في خضم هذه الاعتبارات التخاطبية قضية أصولية لها علاقة بالوضع والاستعمال والحمل وهو الفقه والفهم. فقد ميّز علماء الأصول بين الفهم والفقه، وهذا ينمّ عن تبصّر عميق في مسألة التخاطب. الفقه "المعرفة بقصد المتكلم"، وهو « أخص من الفهم؛ وهو فهم مُراد المتكلم من

[1] محمد محمّد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، م.س، ص8.
[2] محمد نظيف: الحوار وخصائص التفاعل الحواري، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010، ص40.
[3] محمد محمّد يونس علي: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، م.س، ص15.

كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد فهم وضعِ اللفظ في اللغة »[1]؛ لكونه أكثر تقييدا للفهم في مفهومه العام. ومن ثَمّ فإنّ **الفقه يتضمن الفهم وليس العكس.** إنّ **الفهم نتاج للوضع، والفقه نتاج للاستعمال.** إنّ الغاية الأساسية من أصول الفقه إنّما هو الفهم السليم لمقاصد الله تعالى من القرآن الكريم، ومقاصد رسوله ﷺ من السنة النبوية الشريفة.

وقد وصف ابن قيّم الجوزية مَن ينهج النص من حيث منطوقه فقط بأنّه "**لفظي**"، في حين أطلق مصطلح "**عارف**" على مَن يسأل عن مراد المتكلّم[2]. وفي البراغماتية الحديثة، بينما يسمّى المنهج الظاهري "الأنموذج الوضعي" Code model، يُدعى منهج الجمهور "الأنموذج الاستنتاجي" Inferential model.

إضافة إلى العقل عُدّ السمع عنصر ثانٍ في عملة الفقه[3]؛ لاشتماله المعرفة القبلية والحالية عن العناصر المناسبة التي تسهم في عملية الحمل (وذلك مثل الوضع، والاستعمال الشائع، وعادة المتكلّم باستخدام اللغة، والقرينة). فإنّ الفقه مزيج بين مكوّنين متفاعلين هما السمع والعقل.

المصطلحات الثلاثة لعملية استيعاب النص: الفقه والفهم والحمل، مصطلحات متمايزة وإن كانت مترابطة. سنركز على الحمل لكونه:

- يُعدّ واحدا من العناصر الأربعة المؤلفة للتخاطب.
- محايدا خاليا من الايحاءات الاستحسانية التي يتسم بها مصطلح الفقه.
- عاماً بحيث يمكن أنْ يستخدم مع كلّ أفعال الكلام، سواد أكانت ذات طبيعة دينية أم لا.

الفهم فضفاضا يُعدّ عملية مؤقتة لبلوغ حملٍ ما لمراد المتكلم.

فالحمل فعل استعمالي، متعلق بالمراد، يوحي بأنه احتمالي.[4]

---

[1] ابن القيم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، ط1 تح: مشهور بن حسن آل سلمان، دار بان الجوزي، السعودية، 1423هـ، ج2، ص386.

[2] ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، م.س، ج2، ص385.

[3] ابن تيمية، الفتاوى، 496/20

[4] ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م س، ص78–79.

متى يعدّ التخاطب ناجحا؟ للإجابة عن هذا السؤال، نتأمل الجدول الآتي الذي يتوضّح من خلاله متى يتمّ التوافق أو الاختلاف بين المعنى المقصود والمعنى المحمول والمعنى الوضعي.

| الرقم | المعنى الوضعي | المعنى المقصود | المعنى المحمول | الصورة | نجاح التخاطب |
|---|---|---|---|---|---|
| 1 | + | + | – | كلام المتكلم مطابق للوضع، والسامع يخفق في فهم مراد المتكلم | غير ناجح |
| 2 | + | – | + | كلام المتكلم من قبيل المجاز، والسامع يخفق في معرفة مراد المتكلم | غير ناجح |
| 3 | – | + | + | كلام المتكلم من قبيل المجاز، والسامع يكتشف مراد المتكلم | ناجح |
| 4 | – | + | – | كلام المتكلم من قبيل المجاز، والسامع يخفق في معرفة مراد المتكلم | غير ناجح |
| 5 | + | + | + | كلام المتكلم من قبيل الحقيقة، والسامع يكتشف مراد المتكلم | ناجح |

يتضح من خلال الجدول أنّ نجاح التخاطب يتوقف على التوافق بين المعنى المقصود، والمعنى المحمول (3 و5)، وليس بين المعنى الوضعي، وأي من المعنيين الآخرين (1و2). الوضعية الخامسة هي الوضعية المثالية[1].

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م.س، ص 79.

**ثانيا: آليات التفاعل: الحمل، المقصد، والسياق.**

تجدر الاشارة إلى أنّ علماء الأصول يعرفون كلمة "**فقه**" في دراساتهم لـ "أصول الفقه" على أنّه "**المعرفة بقصد المتكلم**" أو "**إدراك الأشياء الخفية**". وورد عن ابن تيمية أنّ دلالة الكلام إرادية، وأنّ الكلام لا يدل بنفسه، بل يدل على ما يريده المتكلم، وبالتالي، فإنّ **التخاطب الناجح يقتضي معرفة مراد المتكلم**. وأنّ سماع الكلام ليس كافيا لفهمه، بل لا بدّ من أن نأخذ في حسباننا أمرين: السمع والعقل. هناك مَن اعتبر نجاح التخاطب مرتبطا ارتباطا وثيقا بالمخاطَب، فكلّما كان «أعرف بالمتكلم، وقصده، وبيانه، وعاداته، كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتمّ»[1]. وقد صاغ القرافي أصلا لأجل الحصول على حمل سليم فقال: «الأصل في اللفظ أنْ يحقق مقتضاه، وأنْ يفيد معناه»[2]. ومهما كان المخاطَب والمخاطِب عارفان ببعضهما البعض فلا شكّ أنّ السياق الذي يجري فيه التخاطب يلعب دورا مهمّا بل أساسيا في نجاح العملية التخاطبية ومن هنا كان اهتمامنا بآليات التفاعل التخاطبي: الثلاثة الحمل، المقصد، والسياق.

**أ- الحمل**

يتضمن الحمل مجموعة كبيرة من أفعال الكلام التي لها تأثير اجتماعي وشرعي وديني على المسلمين في حياتهم اليومية. ومن أمثلة أفعال الكلام: القسم والقّذف، وما يُعرف بصيغ العقود. ويفهم عامة المهتمين بعلم الأصول مصطلح الحمل بأنّه اعتقاد السامع مراد المتكلّم[3]. وبناء على ذلك، ينبغي لأي حملٍ أنْ يُسبق بـ"**استعمال مقصود**. وثمّة فَرْقُ جوهري بين فهم الكلام، وحمله على وجه ما. فحين نتأمل تعريف أحد الأصوليين الخطاب – الذي يُعدّ موضوعا للحمل – بأنه: «اللفظ المتواضع عليه المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه» نستنتج شروطا ثلاثة كي يُحمل الكلام على وجه ما[4]:

- القصد حال النطق بالكلام.
- قصد مخاطبة السامع به.
- قدرة السامع على الفهم، فيخرج غير العاقل والذي لا يفهم لغة المتكلّم.

---

[1] م.س، ص 76.

[2] القرافي شهاب الدّين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، م.س، ص140.

[3] م.ن، ص24.

[4] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م.س، ص 74.

وللعملية التخاطبية علاقة مباشرة بمفهوم الدلالة باللفظ و دلالة اللفظ؛ فالدلالة باللفظ هي «استعمال اللفظ إمّا في موضوعه وهو الحقيقة أو في غير موضوعه وهو المجاز»[1]. وقد اعتمد القرافي في رسم الفروق على الاعتبارات الآتية:

1. **الفاعل:** الدلالة باللفظ فعل المتكلم. ودلالة اللفظ فعل السامع.
2. **الوجود:** كلّما وُجدت، وُجدت الدلالة باللفظ.
3. **السببية:** الدلالة باللفظ سبب، ودلالة اللفظ نتيجة.

**يمكن تقسيم الدلالة** باللفظ إلى نوعين اثنين: حقيقة ومجاز.

أمّا **دلالة اللفظ** على المعنى كما يرى المناطقة والأصوليون ومنهم ابن تيمة، «تنحصر في ثلاثة أوجه وهي: المطابقة، والتضمن، والالتزام»[2]. يمكن توضيحهما كما يأتي:

1) **دلالة مطابقة:** وهي أنْ يدلّ اللفظ على تمام ما وُضع له، كدلالة الانسان على الحيوان الناطق.

2) **دلالة التضمن:** وهي أنْ يدل اللفظ على جزء المَعْنى الموضوع له بطريق التضمن، كدلالة (البيت) على السقف الذي هو جزء مفهوم منه.

3) **دلالة التزام:** وهي أنْ يدلّ اللفظ على مَعنى خارج ملازم للمعنى الذي وضع له، كدلالة (السقف) على الحائط.[3]

ونوضح أقسام رؤية وتقسيم المناطقة والأصوليين لدلالة اللفظ في الشكل الآتي:

التقسيم الحنفي لدلالة اللفظ[4]:

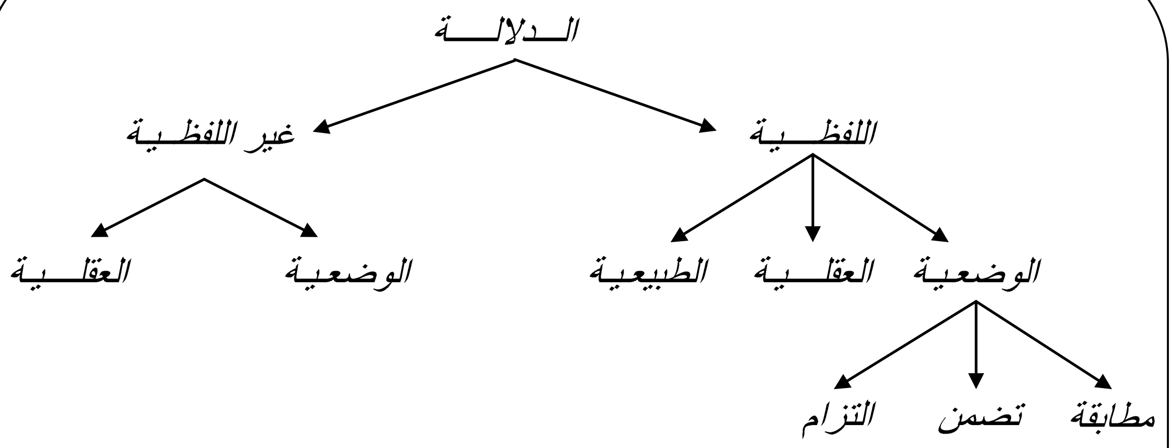
---

[1] القرافي شهاب الدّين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، م.س، ص26.

[2] أبو حامد الغزّالي، المستصفى من علوم الأحكام، دط، تح: حمزة بن زهير حافظ، دت، ج1، ص92.

[3] ابن تيمية، أبو العباس تقي الدين، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، ط2، جامعة الامام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، 1991، ج10، ص12. هادي أحمد فرحان الشجيري، الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الاسلام ابن تيمية، ط1، دار البشائر الاسلامية، بيروت، 2001، ص151-152.

[4] تمام حسّان: اللغة العربية معناها ومبناها، ص22.




**شكل5: تصنيف الجمهور للدلالة**

فكيف يؤدّي التّخاطب وظيفته من خلال **الحمل؟** إذا كان الحمل هو عملية تأويلية كما ذكرنا، فيمكن ترسيم خمسة مبادئ ضّابطة للعلاقة التخاطبية بين المخاطِب والمخاطَب إبّان عمليّة الحمل أو التّأويل [1]:

**1. مبدأ بيان المتكلّم:**

يرتكز التخاطب الأصولي على اعتبار بيان المتكلّم، و"يقصد الأصوليون ببيان المتكلّم إظهار المتكلّم المراد للسامع"[2] وهذا المبدأ، وإن كان يبدو بديهيا، إلّا أنّ أبا **الحسين البصري** يسوق أربع حجج لإثبات أنّ المتكلّم يريد من سامعه معرفة مراده. وهي:

**أولا:** إن لم يقصد إفهامنا انتقض كونه مخاطبا لنا، لأنّ المعقول من قولنا: إنّه مخاطِب لنا أنّه قد وجّه الخطاب نحونا، ولا معنى لذلك إلّا أنّه قصد إفهامنا.

**ثانيا:** لو لم يقصد إفهامنا في الحال مع أنّ ظاهره يقتضي كونه خطابا لنا في الحال، لكان قد أغرانا بأن نعتقد أنّه قد قصد إفهامنا في الحال، فيكون قد قصد أن نجهل، لأنّ من خاطب قوما بلغتهم فقد أغراهم بأن يعتقدوا فيه أنّه قد عنى به ما عنوه به.

**ثالثا:** لو لم يقصد إفهامنا لكان عبثا، لأنّ الفائدة في الخطاب إفهام المخاطَب.

---

[1] ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الاسلامي، م س، ص 100– 118.

[2] م.س، ص100.

**رابعا:** لو جاز أن لا يقصد إفهامنا بالخطاب، جاز مخاطبة العربي بالزنجية، وهو لا يحسنها، إذ كان غير واجب إفهام المخاطب، بل ذلك أولى بالجواز، لأنّ الزّنجية ليس لها عند العربي ظاهر يدعوه إلى اعتقاد معناه[1].

يمكننا أن نقول إذَن، لكي يقال إنّ المتكلّم استخدم **مبدأ البيان،** ينبغي له أن يقصد أن يُجري خطابه على ظاهره، وإلّا كان قاصدا شيئا آخر لا يدلّ عليه خطابه، ومن ثمّ، فإمّا أن يستعمل هذا المتكلّم كلامه وفقا للوضع، أو يدلّ عن عدوله عنه بقرينة، أي عليه أن يتّبع الأصول أو يقدّم قرينة صالحة ليبيّن للمخاطب أنّه انتهك أصلا أو أكثر، فإن أخفق بناء خطابه في بيان ذلك كلّه: فسينتهي به إلى التّعقيد الذي يؤول إلى إخفاق في التّخاطب. ويعوّل **ابن تيمية،** على معرفة السّامع لهذا المبدأ عادًّا إيّاه أحد المتطلّبات التي يجب على المتلقّي استيفاؤها ليتمكّن من فهم مراد المتكلّم، والمتطلّب الآخر، في رأي **ابن تيمية،** هو معرفة لغة المتكلّم وعادته في استعمال اللّغة[2].

يتّضح لنا أنّ هذا المبدأ يفرض على السّامع أثناء حمله، الالتزام بظاهر الكلام بناء على أنّه هو المعنى المقصود، ولذا فإنّ أيّ حمل لا يتّفق مع الحمل الظّاهر ينبغي أن يستبعد ولو مؤقّتا، لكن مع ملاحظة أنّ المعاني التي يدلّ عليها **مصطلح الظّاهر** تختلف من سياق إلى آخر، ولا يعني أبدا الجمود على المعنى الحرفي حتى في حال تباين السّياقات، بل استخدم عادّة في هذا السّياق بمعنى: **المعنى المتبادر:** أي أوّل حمل يخطر على ذهن السّامع وهذا أوّل ملمح من ملامح ضبط العمليّة التّأويلية.

### 2. مبدأ صدق المتكلّم:

إلى جانب مبدأ **بيان المتكلّم،** يقف مبدأ **صدق المتكلّم.** مبدأ لم يلق شرحا وافيا عند الأصوليين، "وربّما كان ذلك بسبب كونهم يعتقدون أن صدق كلامه تعالى وحديث رسوله ﷺ، اللذين كانا محورَ اهتمامهم، لا يرقى إليه شكّ، ومع ذلك فإنّ هناك بعض التّصريحات التي تقدّم

---

[1] ينظر: البصري أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983. ج1، ص316.

[2] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوي، دط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، السعودية، 2004 ج7، ص100-115.

إجابات مقتضبة، وإن لم تكن عميقة عن أسئلة مثل: ما أهمية افتراض أنّ المتكلّم صادق؟ ولم يفترض السّامع ذلك؟ وما علاقة هذا المبدأ بافتراض التّعاون؟"[1]

إنّ مبدأ صدق المتكلّم يحتلّ من عملية الفهم و التّأويل موقعا مهمّا، ولهذا يشير **الرّازي** إلى أنّه إذا علم أو ظنّ أنّ المتكلّم لا يكذب، علم أنّ المقصود حمله على المجاز[2]. وخلافا لذلك، يمكن القول بأنّه إذا افترض السّامع أنّ المتكلّم كاذب، فسيتوقّف عن عملية "**إعمال**" كلام المتكلّم التي يتطلّبها مبدأ "**الإعمال**" لكي يقع التّفاهم. وهذا يعني أنّه لكي تؤدّي اللّغة وظيفتها على نحو سليم، علينا أن نحمل كلام المتكلّم على الصّدق ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. ولذا، إذا قال قائل: زيد قام، فسنفهم –كما يذكر **القرافي**– أنّ المخاطِب أثبت هذه القضية، ونحملها على الصّدق بمقتضى صدق التّخاطب المفترض، اعتقادا منّا بأنّ ما ذكره مطابق للواقع[3]. فالتّأكيد على مبدأ صدق المتكلّم من أجل الحفاظ على التّواصل لا يعني أنّ اللّغة مؤصلّة على الصدق، لكن كلٌّ من الصّدق و الكذب هما من نتائج استعمال اللّغة من قبل المتكلّم، فهو فقط المسئول عن نجاح أو إخفاق عملية التّخاطب.

يبدو أنّ مبدأ " **صدق المتكلّم** " بهذا الوصف يكون أحد أركان سنن القراءة الواقعة خارج الاستراتيجية اللّسانية، بمعنى أنّنا إذا احتكمنا إلى مبدأ صدق المتكلّم أثناء فحص التّأويلات نكون قد غادرنا الضّوابط النّصية نحو عناصر خارج نصيّة، إنّه توسيع لسنن القراءة بإدخال شفرات جديدة متعلّقة، لا بالنّص، لكن بالمخاطِب.

### 3. مبدأ الإعمال:

يراد بمبدأ **الإعمال** وصف ما ينبغي أن يفعله المخاطَب عندما يتلقّى كلام المتكلّم، وجوهر هذا المبدأ هو أنّ السّامع يميل إلى جعل الخطاب المسموع، والقرائن المناسبة تعملُ، باستثمارها إلى الحدّ الأقصى، لأنّها المفتاح لمُراد المتكلّم. وطبقا لهذا المبدأ، يبحث المخاطَب عن أيّ مفتاح يقوده إلى مراد المتكلّم مفترضا أن للمتخاطبين مصالح مشتركة في التّخاطب بينهما، كما يعني هذا المبدأ أيضا أنّه مثلما يحرص المتكلّم على توضيح كلامه ما أمكنه ذلك، لكشف مراده لمخاطبه، فإنّ على السّامع أيضا، أن يُعمِل كلام المتكلّم، بافتراض أنّه مفيد، إلى الحدّ الذي يسمح بكشف

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م س، ص 102.

[2] ينظر: الرازي فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988، ج1، ص140.

[3] ينظر: محمد يونس علي محمد، علم التخاطب الإسلامي، م س، ص102-103.

مراده. ولكي نشرح هذا المبدأ بلغة سهلة غير اصطلاحية نقول: إنّ إعمال الكلام أو اللّفظ هو أن نحمّله معنى، أو نبحث عن الغاية منه[1]. فليس هناك، في ضوء مبدأ الإعمال، إرجاء للمعنى، أو انتهاء إلى لا أدرية، بل لا بد للبحث أن ينتهي إلى معنى محدّد يناط باللّفظ.

لا شكّ أنّ عملية الحمل والتّأويل تقتضي تجوالا بين وحدات النّص الدّالة، ممّا يستتبع إمكانية إبعاد بعض الوحدات، لعلة أو لأخرى، حفاظا على تماسك نظر المؤوّل في النّص، ودفعا لعطب تعطيل بعض جوانب رسالة التّخاطب، فإنّ علماء الأصول قد صاغوا مبدأ **الإعمال** بما يضمن الحفاظ على بنية الرّسالة ومقاصد صاحبها، وذلك بطرائق مختلفة، غير أنّ الصياغتين الآتيتين هما الأكثر شيوعا و دقّة: أولا: إعمال الكلام أولى من إهماله. وثانيا: إنّ حمل الكلام على فائدة أولى من إلغائه.

وهكذا، فإنّ الخطوة الأوّلى، بالنّسبة للسّامع، في تعامله مع خطاب معيّن، هي أن يحمل كلّ كلام المتكلّم على أنّه دوال مؤدّية لمعانيها، لأنّ تخلّف المدلول عن الدّليل خلاف الأصل، فإن وجد دليل على أنّ الألفاظ لم تستعمل في معانيها الحقيقية، حملت على المجاز، لتجنّب إلغاء الكلام، وترك اللّفظ دون مراد[2]. فالإعمال هو ضرب من الرجوع إلى الأصل و الاحتكام إليه في توجيه الدّلالة عند غياب القرائن الصّارفة للكلام عن معناه الظّاهري، مع ملاحظة أنّ هذه العودة إلى الأصل لابدّ منها حتّى لا تترك الدّوال فارغة، مثبتة من دون مدلولات. ويدخل تحت مبدأ الإعمال، فيما يبدو، كثير ممّا نصّ عليه علماء الأصول، **كالجمع أولى من التّرجيح، وحمل العام على الخاص إذا ثبت**، و **المطلق على المقيّد، والاعتبار بزيادة العلم**، وغير ذلك ممّا فيه إعمال لكلّ أطراف النّصوص، و تكثيرٌ للمعنى، و توخٍّ للإفادة.

### 4. مبدأ التّبادر:

لعلّ أهمّ لحظة في عملية الحمل هي لحظة الاختيار، إذ لابدّ لمبدأ الإعمال أن ينتهي إلى اختيار ما يمثّل تأويلا، والخطاب الأصولي لشدّة رقابته على العمليّة التّأويلية، يستخدم مبدأ التّبادر لتحديد **أرجح حمل سليم**. فالأصوليون يفترضون " أنّ الحمل المتبادر أو السّابق إلى الذّهن هو الحمل الأرجح لأن يكون مطابقا لقصد المتكلّم، وأيّ حمل ممكن آخر يخطر على الذّهن فيما بعد يسمّى **(المبادَر)** يعني **(المسبوق**. ولكن ليس كلّ حمل يخطر على البال يكون مقبولا، بل لا يُقبل

[1] ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م س، ص104-105.

[2] ينظر: م.س، ص105

إلّا ما يعتقد المخاطَب أنّه مقصود المتكلّم، والغرض من ذلك استبعاد الاستنتاجات غير المحدودة التي يمكن استنباطها من الكلام، إذا ما صرف النظر عن قصد المتكلّم"[1].

ويمكن أن يفهم من هذا، أنّ الحمل هنا يكون مقيّدا بوصف مخصوص، هذا الوصف الذي يرسم حدودَه مبدأُ التّبادر يجعل التّأويل قسمين: الأوّل: **تأويل مقبول. و**الثّاني: **تأويل مردود.**

ومن ثمّ وجب التّساؤل عن نوع الحمل المؤهّل لاستيفاء متطلّبات التّبادر. يجيب الأصوليون عن أنّ الحمل المتبادر إمّا: الحمل **المطابق للأصول**، أو الحمل **المطابق للوضع**، أو الحمل **الأكثر توقّعا**، أو الحمل **الأقرب للمعنى الحقيقي.**[2]

ولو دقّقنا النّظر في هاته الشّروط أو الضّوابط، لوجدنا أنّها راجعة في مجملها إلى الإستراتيجيتين السّابقتين (اللّسانية والمقاصدية) إذ تتوقّف توقّعات السّامع حول كلام المتكلّم على معرفته بتاريخ المتكلّم، ولاسيما عادته باستخدام اللّغة، بحيث كلّما كان السّامع أعرف بالمتكلّم وقصده وبيانه وعادته كانت استفادته للعلم بمراده أكمل وأتمّ.

### 5. مبدأ الاستصحاب:

يتّكئ مبدأ **الاستصحاب** على فكرة عريقة في التّراث العربي الإسلامي، وهي **فكرة الأصل والفرع**، وعادة ما يصاغ بصيغة: **الأصل بقاء ما كان على ما كان.** هذه الفكرة تتّخذ أشكالا مختلفة عند تطبيقها، سواء في المجال الفقهي كقولهم: الشكّ لا يُذهب اليقين، أو اليقين لا يزول بالشكّ **استصحابا لحال الأصل**، أو في مجال اللّغة كقولهم الأصل في الجرّ الكسرة، أو الأصل في الفعل البناء/الإعراب. و" يبدو أنّ الباعث على فكرة الأصل والفرع، هو أنّ النّاس ينزعون في غياب القرينة الآنية إلى بناء افتراض حدسي مبدئي عن المقام الذي يواجههم، وبمقتضى مبدأ الاستصحاب، يستمرّ التمسّك بهذا الافتراض ما لم يعارضه دليل سياقي"[3]. ويمكننا أن نلاحظ أنّ التّمسّك بمبدأ الاستصحاب هو ضرورة دعا إليها الاحتراز من التوقّف في إلحاق إحدى الدّلالات باللّفظ، لأنّ هذا فيه إخلال بمبدأ الإعمال، فالمخرج إذن هو التّمسّك بافتراض حدسي وهو الأصل حتى يثبت ما يعدل به نحو معاني أخرى.

---

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م.س، ص106.

[2] م.ن، ص107.

[3] ينظر: م.س، 115.

يفهم من كلامنا هذا أنّ مبدأ الاستصحاب مطابق لفكرة الأصل والفرع، وهذا لا يصحّ على إطلاقه، إذ، وإن بدا أنّهما يعملان معا، لابدّ من التّمييز بينهما. ففكرة الأصل والفرع تتبني على مجموعة من الافتراضات يمكن إجمالها كالآتي[1]:

1- لا يمكن الانتقال من الأصل إلى الفرع دون مسوّغ، وقد يكون هذا المسوّغ سببا، أو شرطا، أو دليلا سياقيا، أو باعثا، أو غاية، تبعا لوجهة النّظر المعتبرة.

2- لابدّ من وجود علاقة بين الأصل والفرع، وتختلف هذه العلاقات من حيث النّوع والدّرجة.

3- يمكن عادة عزو الفرع إلى أصله عن طريق التّجريد (أي عزله عن السّياق).

4- يمكن تفسير الفرع بالرجوع إلى الأصل.

5- الأصل والفرع مفهومان نسبيان، بمعنى أنّ بعض الأصول قد تعدّ فروعا بالنّظر إلى أصول أخرى وكذا، فإنّ بعض الفروع قد تعدّ أصولا بالنّظر إلى فروع أخرى.

والذي ينبغي تأكيده في هذا الموضع هو أنّ الحمل يجب أن يتمّ دائما وفق الأصل حتى يثبت الدّليل على خلاف ذلك، وهذا يعني أنّ الحمل لا يتمّ دائما وفق الأصل، بل قد يعدل المؤوّل عن ذلك إلى الراجح وإن كان فرعا، لكن الأصل يُصار إليه في حال انعدام القرائن الصارفة عن الالتزام بظاهره. يقول **القرافي**: "والمصير إلى الرّاجح واجب، وإن كان على خلاف الأصل، ألا ترى أنّ المجاز على خلاف الأصل، وإذا رُجِّح بالدّليل وجب المصير إليه، وكذلك التّخصيص والإضمار وسائر الأمور التي هي على خلاف الأصل"[2].

استنادا إلى فكرة الأصل والفرع، فإنّ مبدأ الاستصحاب، يفترض التمسّك بالأصل إلى أن يظهر دليل على خلاف ذلك، وتتبني **فكرة الاستصحاب**، أو **افتراض الاستمرار** على افتراض بقاء "ما كان" على "ما كان" ما لم يكن هناك دليل على خلاف ذلك. ويعتقد أنّ هذا الافتراض يُسهم إسهاما فاعلا، ليس في التّفكير العلمي للعرب فقط، بل أيضا في الحياة اليومية، "فإنّه لولا حصول هذا الظّن، لما ساغ للعاقل مراسلة من فارقه، على اعتبار أنّ إرسال مكتوب إلى شخص ما يفترض أنّه مازال حيًّا ومقيما في نفس المكان، ولا الإشغال بما يستدعي زمانا من حراثة أو تجارة أو إرسال الودائع والهدايا من بلد إلى بلد بعيد، ولا القراض والدّيون، ولولا الظّنّ لكان ذلك كلّه

---

[1] ينظر: م.ن، ص115- 117

[2] القرافي شهاب الدين، الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام و تصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دط، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1966، ص62.

سفها"[1]. ففكرة التمسّك بالأصل تقوم عليها حتى الممارسات اليوميّة، وليست مبدأ يختصّ به الفكر الأصولي، بل أشرنا فيما سبق أنّ المنطق الأصولي هو منطق فطريّ طبيعيّ يستجيب لحاجات الإنسان في حياته اليوميّة.

**الحمل** كما رأينا في تصوّر جمهور الأصوليين، هو أنموذج ينبني على الوصف التّداولي لعملية التّأويل، ذلك الوصف الذي ينصبّ أساسا على بيان سمات التّخاطب الناجح، ومن ثمّ غدت **الإستراتيجية التّأويلية**، من خلال هذا الأنموذج، مبادئ ضابطة للتّأويل، حفاظا على التّخاطب السّليم، وتخوّفا من نقيضه.

نقطة أخرى مهمة عُدّت باعثا وراء التخاطب ونالت شيئا من الاهتمام فيما يتعلق بالحمل، هي التعاون؛ الذي يمكن أن يحدث بوسيلة غير اللغة، كالإشارات، والإيماءات. ولأنّ اللغة هي أهم الوسائل التخاطبية، فلا بدّ من أنْ تتصف: با**لكفاية** فتشير إلى الأشياء الموجودة، وغير الموجودة. و**سهولة الاستعمال** وعدم التكلّف. و**الفناء** (الأصوات تفنى عقب الاستعمال مباشرة). **التقطيع** الذي به يمكن إحداث عدد غير متناه من القولات[2]. وقد أعطى قرايس لمبدأ التعاون أهمية منهجية في تفسيره البراغماتي لكيفية حدوث التخاطب.

**ب- المقصد (المُراد) Intention:**

يعتقد المعتزلة أنّ التخاطب يحدث في أشكال أفعال للكلام، التي تشمل الإخبار، الاستفهام، الأمر، والنهي. وهذا يفترض وجود المخاطَب، وزمنيّة المقام التخاطبي. ويعتقدون أنّ الامر الذي يكون على صيغة "افعل" يتضمن ثلاث إرادات:

1. إرادة النطق بصيغة "افعل".
2. إرادة دلالتها على الأمر.
3. إرادة حصول الطاعة من المخاطِب.

أمّا علماء السنّة، فيخالفون المعتزلة، فنجدهم «يعترفون بالنوع الأول من الارادة، وينكرون النوعين الآخريْن في الأمر، محتجين في ذلك بأنّ مراد المتكلم ليس وسيلة للدلالة على الأمر (أو على غيره من المعاني): أي أنّ الدلالة لا تفهم من مراد المتكلّم، بل بقرائن الأحوال، كما يذكر إمام الحرمين الجويني، أو بالوضع في التعبير عن الحقيقة، وبالقرينة في التعبير عن المجاز كما يُفهم

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م.س، ص118.
[2] ينظر الرازي، ص65.

من القرافي. ويمكن إعادة صوغ تعريف الاستعمال السابق على النحو الآتي: الاستعمال هو إرادة المعنى بإطلاق لفظ وضعي فقط، أو مع قرينة»[1].

كلّ لفظ له معنى، ولكن لا يشتمل بالضرورة على مراد، لأنّ المراد ليس مطلوبا في دلالة اللفظ، بل في الدلالة باللفظ[2]. الطريقة الأخرى في شرح الفرق بين المعنى والمراد أنْ يقال: إنّ المعنى هو المحتوى الحرفي للكلام، في حين المراد هو الرسالة التي يبلغها المتكلم، ويقصد أنْ يكشفها السامع لتحدث فيه تأثيرا معيّنا. وبناء على ما سبق، فإنّ المعنى محكوم بالوضع، والمراد محكوم بالاستعمال: أي أنّ فهم المعنى يتوقف على الصحة، وفهم المراد يتحدد بالقرينة[3].

وفي البراغماتية الحديثة، يأخذ التمييز بين المعنى والمراد عادة الأشكال الآتية: الهُوية sense والفحوى force ومعنى الجملة sentence meating ومعنى القولة utterance meaning ومعنى المتكلّم speaker's meaning[4].

ولمعرفة **مراد المتكلّم** ثلاثة في كلام الشارع وكلام العباد من حالفٍ أوغيره، أحدهما: العلم بقصده من دليل منفصل كتفسير السنة للكتاب وتخصيص العموم، وقول الحالف: أردتُ كذا، والثاني: سبب الكلام وحال المتكلّم، والثالث: وضع اللفظ مفردِه ومرَكَّبه، ويدخل فيه القرائن اللفظية، ثمّ السبب سواء كان سؤالا أو غيره[5].

وقد اشتق طه عبد الرحمن مبدأً تخاطبيا من التراث الاسلامي سمّاه مبدأ "**التصديق**"، صاغه كالآتي: "**لا تقل لغيرك قولا لا يصدّقه فعلك**". وجعل قاعدة القصد من القواعد التي تفرّعت عن هذا المبدأ . ومن هذا المبدأ يمكننا تصنيف دلالتين لمفهوم القصد: القصد بمفهوم الارادة، والقصد بمفهوم المعنى.

1. **القصد بمفهوم الارادة:** يؤثر القصد بمفهوم إرادة فعل الشيء في الحكم على الفعل نفسه، فتصبح الأفعال تابعة للمقاصد الباطنة لدى فاعلها لا تابعة لشكلها الظاهري فقط. مثل

---

[1] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م.س، ص61.

[2] القرافي شهاب الدّين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، م.س، ص136.

[3] م.س، ص218.

[4] محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م.س، ص62.

[5] آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، مطبعة المدني، السعودية، 1964، ص131.

بعض الأفعال المتعلقة بالصداق، عندما ينوي المتزوج أن يدفع الصداق إلى المرأة فإنّه يأخذ ذلك حكم الزوج، أمّا عند ورود النّية بعدم الوفاء فإنه يتصف بحكم آخر.

2. **القصد بوصف المعنى:** لا يتجسد القصد إلا باللغة إذ جُعلت عليه دليلا، لأنّ الله تعالى وضع ألفاظا بين عباده تعريفا ودلالة على ما في نفوسهم، فإذا أراد أحدهم من الاخر شيئا عرّفه بمراده وما في نفسه بلفظه، ورتّب على تلك الارادات والمقاصد أحكامها بواسطة الألفاظ، ولم يرتّب تلك الأحكام على مجرّد ما في النفوس من غير دلالة فعل أو قول، ولا على مجرّد الألفاظ[1].

وقد فصّل تلميذ ابن تيمية، ابن قيّم الجوزية، الكلام في علاقة الملفوظ بالقصد بقوله: الألفاظ بالنسبة إلى مقاصد المتكلّمين ونيّاتهم وإراداتهم لمعانيها ثلاثة أقسام[2]:

1. أنْ تظهر مطابقة القصد للفظ، وللظهور مراتب تنتهي إلى اليقين والقطع بمراد المتكلم بحسب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية واللفظية وحال المتكلّم به وغير ذلك.
2. ما يظهر بأنّ المتكلّم لم يرد معناه، وقد ينتهي هذا الظهور إلى حدّ اليقين، بحيث لا يشك السامع فيه .
3. ما هو ظاهر في معناه ويحتمل إرادة المتكلّم له ويحتمل إرادة غيره، ولا دلالة على واحد من الأمرين، واللفظ دال على المعنى الموضوع له، وقد أتى به اختيارا.

واعتبر الشهري أنّ «العناية بالقصد هو صلب نظرية غرايس عندما افترض أنّ هناك مبدأ عاما يؤسس لتفاعل طرفي الخطاب تفاعلا ناجحا، وهو مبدأ التعاون»[3]. وأنّ كلاًّ من أوستين وسورل جعلا «المقاصد مركزا في التفريق بين المعنى التعبيري، معنى الكلمات في الملفوظ، وبين قوّة الأفعال الغرضية؛ أي النتيجة التي يقصد المرسل نقلها»[4]، ويجب أن ندرك أنّ فهم مقاصد الآخرين شيء مركزي لنجاح التخطيط في التفاعل.

---

[1] ابن قيّم الجوزية، إعلام الموقعين عن ربّ العالمين، م.س، ج4، ص 514.

[2] م.ن، ص517-519.

[3] عبد الهادي بن ظافر الشهري، استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004، ص197.

[4] م.ن، ص190.

يمكننا القول أنّ للمقاصد أهمية بالغة في العملية التخاطبية وأنّه مهما كانت المعرفة بالمواضعة فلا يمكن الوصول إلى ما يريده المخاطِب (المتكلم) من المخاطَب (السامع). ولا وجود لأي تواصل عن طريق الملفوظات دون وجود ومعرفة بالقصد من وراء فعل التواصل.

ولمعرفة مراد المتكلّم يذكر الأصوليون "**القرينة**". وهي عند الشريف الجرجاني (470-618هـ) «فعلية بمعنى المفاعلة، مأخوذة من المقارنة»[1]، وعرّفها بأنّها: «أمر يشير إلى المطلوب»[2]، و«اسم لما يقترن باللفظ فيدلّ على أنّ المُراد به غير معناه المتبادر منه»[3]، وهي عند التهانوي[*]: «الأمر الدال على الشيء من غير الاستعمال فيه»[4] . ومن الفقهاء المعاصرين نجد وهبه الزحيلي يعرف القرينة أنّها: ما يذكره المتكلّم لتعيين المعنى المراد، أو لبيان أنّ المعنى الحقيقي غير مراد، وتسمّى الأولى (قرينة معيّنة) وتجري في الحقيقة والمجاز، والثانية (قرينة مانعة) وتختص بالمجاز»، ويتضح لنا بهذا مدى اهتمام القدامى والمعاصرون بالقرينة وما لها من أهمية في كشف حقيقة مُراد المخاطِب في خطابه. وللقرينة عند علماء الأصول العديد من التقسيمات يمكننا أنْ نوجزها في المخطوطة الآتية:

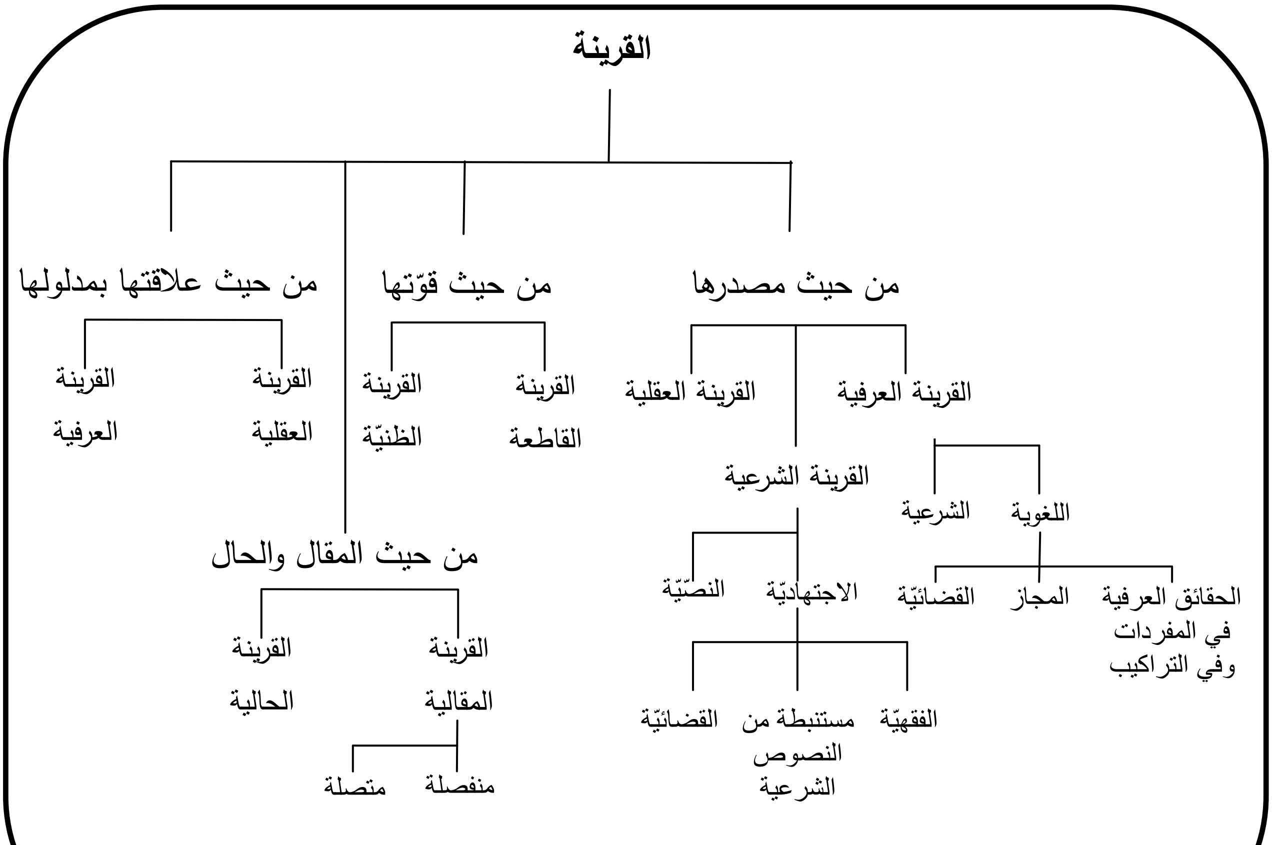
[1] الجرجاني، محمد الشريف، كتاب التعريفات، ط ج، مكتبة لبنان، بيروت، 1985، ص152.

[2] م.ن، ص183.

[3] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، معجم علوم اللغة العربية عن الأئمة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995، ص316.

[*] التهانوي، محمّد بن علي (ت 1158هـ/ 1745م): باحث هندي موسوعي. لا يُعرف عن حياته الكثير، إلاّ أنّه اشتهر بكتابه " كشّف اصطلاحات الفنون والعلوم" وهو معجم ينتظم المصطلحات المستخدمة في العلوم الاسلامية. له أيضا كتاب "سبق الغايات في نسق الآيات". كشف اصطلاحات الفنون ص144.

[4] محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط1، تح: علي دحروج، مكتبة لبنان، بيروت، 1996، ص1315.



**شكل6 : أنواع القرينة عند علماء الأصول**

فالقرينة لدى علماء الأصول تعدّدت باعتبار مصدرها (عرفية أو عقلية)، وقوّتها (قاطعة أو ظنّية)، وعلاقتها بمدلولها (عقلية أو عرفية).

**ج- السياق (contexte):**

"السياق"، مصطلح عصي على التحديد الدقيق في الدراسات اللغوية الحديثة. " لم يجد له طه عبد الرحمن تعريفا محددا، بل اعتبر جون ليونز أنّه لا يمكن إعطاء جواب بسيط على السؤال ما هو السياق.

يقوم السياق في أحيان كثيرة بتحديد الدلالة المقصودة في جملتها ومن قديم أشار العلماء إلى أهمية السياق أو المقام وتطلُّبِه مقالا مخصوصا يتلاءم معه، وقالوا عبارتهم المشهورة "لكلّ مقام مقال". فالسياق متضمن داخل التعبير المنطوق بطريقة ما. وأشار أحد الباحثين إلى أهمية السياق

في التفريق بين معاني "المشترك اللفظي"، وأنّ التحديد الدقيق لدلالة هذه الألفاظ إنّما يرجع إلى السياق[1].

السياق، مفهوم يتعلق بقضايا التأويل والإيديولوجيا والعالم الخارجي كله، وكان **فيرث* Firth** ممن تبنى مفهوم السياق، حيث يفسر السياق – في رأيه – الكثير من العمليات المصاحبة لأداء اللغة ووظيفتها التواصلية لدى كل منتج للكلام، والمتلقي. والسياق عند جاكبسون، هو الطاقة المرجعية التي يجري القول من فوقها، فتمثل خلفية للرسالة تمكن المتلقي من تفسير المقولة وفهمها. إنه الرصيد الحضاري للقول وهو مادة تغذيته بوقود حياته وبقائه ... ولا تكون الرسالة بذات وظيفة إلا إذا أسعفها السياق بأسباب ذلك ووسائله. فالسياق أكبر وأضخم من الرسالة[2].

فرانسواز أرمنكو Francoise Armingaud تعتبر السياق الوضعية الملموسة التي تُوضع وتنطق من خلالها مقاصد المتكلمين بحسب الزمان والمكان، فهو ما يتمثل في كلّ ما نحن في حاجة إليه من أجل فهم دلالة ما يقال. ومن هنا تظهر أهمية السياق وعدم حضوره في عملية نقل المقاصد يؤدّي إلى عدم وضوحها وظهور إبهامات كثيرة فيها[3]. ويعرِّفه جون ديبوا **J.Dubois** أنّه: «مجموع الشروط الاجتماعية التي تؤخذ بعين الاعتبار لدراسة العلاقات الموجودة بين السلوك الاجتماعي واستعمل اللغة .. وهي المعطيات المشتركة بين المرسل، والمرسل إليه والوضعية

---

[1] محمد سالم صالح، أصول النظرية السياقية الحديثة عند علماء العربية، ص 1-2

* جون روبيرت فيرث (1890–1960) هو لغوي بريطاني وشخصية رئيسية في تطويرعلم اللغة ببريطانيا . مركزي في عمله ، يعرف إجمالا بعلم اللغة الفيريثيان وبنظريته السياقية عن المعنى وأفكاره فيما يخص المتلازمات و الأنظمة التعددية . وفي أواسط الثلاثينيات اعتقد فيرث بأن علم الفونيمات (علم الفونولوجيا ) العروضية هي طريقة منظمة للنماذج الصوتية في اللغة . وهذا النظام مبني على الفونيم وتنشأ عناصر كهذه : طبقة الصوت ، وسرعة الكلام المحسوبة بعدد المقاطع بالثانية. ولد فيرث في كيغلي ، يورك شاير بإنكلترا . وكان أستاذ اللغة الإنكليزية في جامعة البنجاب بلاهور ، الهند من 1991إلى 1928 وكان محاضرا أقدما في علم الأصوات في الكلية الجامعة بلندن من 1928إلى 1938. وكان رئيس قسم علم اللغة العام في جامعة لندن من 1928 إلى 1956. وتتضمن أعماله المنشورة الكلام (1930) و ألسنة الرجال (1937).

[2] عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير من البنيوية، إلى التشريحية، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 8-11.

[3] ينظر: فرنسوار أرمينكو، المقاربة التداولية، د.ط، تر: سعيد علوش، مركز الإنماء القومي، ص5

الثقافية والنّفسية والتجارب والمعلومات القائمة بينهما»[1]. ويرى فيرث أنّ السياق المقامي هو الذي يعطي الكلمة، أو العبارة، معناها الخاص في خطاب ما (كلام أو نص)، وينفي عنها المعاني الأخرى التي يمكن أن تؤديها في خطاب آخر[2]. الضابط في كل خطاب هو السياق، فالمعرفة التامة بالسياق، شرط أساس للفهم الصحيح، ولا يمكن أن نأخذ خطابا ما على أنه صحيح إلا إذا كان منطلقا من مبدأ السياق.

يتميز السياق عند محمد نظيف بخاصية التعدد، ويقول أنّ مرجعية الاستعمال تستحضر مفهوما تخاطبيا يؤطر الاستعمال اللغوي بين المتخاطبين (المتكلّم والسامع) وهو مفهوم السياق Contexte الذي يعطي الاطار الذي تشتغل فيه العلامات ويساعد في تحديد الوحدات الحوارية الكبرى. ويتحدث عن ثلاثة سياقات: **السياق المرجعي** Contexte Référentiel الذي تتحدد من خلاله العلامات قضايا الواقع حتّى في جوانبها الادراكية، و**السياق المقامي** Contexte situationnel، الذي يحدد البواعث الاجتماعية المؤطرة للاستعمال الحواري، وهو سياق خارج لساني Contexte extra-linguistique تساهم فيه أطراف الحوار مساهمة توازي المناسبات الاجتماعية والثقافية والسياسية للقول الحواري. و**السياق التفاعلي** Contexte interactionnel الذي يسجل العلاقة التي تجمع أطراف الحوار أثناء تفعيل التبادل، وهي تبين استجابة ممثلي الخطاب لمقتضيات الحوار من مشاركة وإشراك في الرأي وتبادل المواقع الحوارية والمساهمة في ايصال الحوار إلى آفاق معرفية وثقافية مقبولة من كلّ أطرافه. ومن خاصيات السياق التفاعلي مساهمته في تطوير المضامين الحوارية من جهة وتفسيره لبعض الآفاق الاشكالية التي يصل إليها الحوار[3].

ويطلق عبد الهادي بن ظافر الشهري مصطلح "السياق" على مفهومين: الأول: السياق اللغوي (contexte Verbal)، والثاني: سياق التلفظ ( سياق الحال أو سياق الموقف) (contexte de situation). ويورد تعريفا رحبا للسياق: "**إنّه مجموع الظروف التي تحفّ حدوث فعل التلفظ بموقف الكلام**"[4]. ويتشكل السياق من ثلاثة عناصر أساسية: المخاطِب (المرسل)، وهو

[1] J. Dubois: Dictionnaire de Linguistique, Larousse, Paris, 1973, p120-121 نقلا عن عمر بلخير، تحليل الخطاب المسرحي في ضوء النظرية التداولية، ص7.

[2] إبراهيم خليل، النص الأدبي تحليله وبناؤه، مدخل إجرائي، الجامعة الأردنية، عمان، ط1، 1995.

[3] محمد نظيف، م.س، ص40-43.

[4] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، م.س، ص 40-41

الذات المحورية في أنتاج الخطاب؛ لأنّه هو الذي يتلفظ به. والمخاطَب (المرسل إليه)، وهو الطرف الآخر الذي يوجّه إليه المخاطِب خطابه عمدا. والعناصر المشتركة؛ العناصر المؤثرة كالعلاقة بينهما التي تعتبر من أبرز العناصر السياقية. والمعرفة المشتركة، وهي الأرضية المشتركة التي يعتمد عليها طرفا الخطاب في انجاز التواصل، وتنقسم هذه المعرفة إلى: معرفة عامة بالعالم، ومعرفة بنظام اللغة، في جميع مستوياتها، بما في ذلك دلالاتها وعلاقتها بثقافتها. وغيرهما[1].

وكذلك، عند الأصوليين، يكتسي "السياق" أهمية بالغة إذ عندهم لا معنى من دون سياق، ولا تأويل من دون اعتباره. تلك إحدى خلاصات تعاطي الأصوليين مع خطاب الوحي وإحدى مسلّماتهم التي قرّروها نتيجة تفاعلهم معه قراءة وفهما وتأويلا. فمن بدايات تدوينهم لعلم الأصول وبناء أدواته، ورسم مفاصله ومهامه، على يد المؤسس اول محمد ادريس الشافعي، ظهر الاهتمام بمفهوم السياق، وبرز دوره واضحا في تأويل الخطاب، وقد أفرد بابا سمّاه: " باب الصنف الذي يبين سياقه معناه"[2]. وقال أبو إسحاق الشاطبي: «كلام العرب على الاطلاق لا بد فيه من اعتبار معنى السياق»[3].

وقال الشيخ ابن دقيق العيد (ت702 هـ): «أمّا السياق والقرائن فإنّها الدالة على مراد المتكلّم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات وتعيين المحتملات»[4].

ويرى ابن قيّم الجوزية أنّ إهمال السياق يؤدّي إلى الوقوع في الغلط والمغالطة، فيقول: «السياق يرشد إلى تبيين المجمل وتعيين المحتمل والقطع بعدم احتمال غير مُراد المتكلّم فمن أهمله **غلط في نظره وغالط في مناظراته**»[5].

ويرى شيخ الاسلام ابن تيمية أنّ دلالات الألفاظ على معانيها محكومة بأمور منها ما يكون في العبارة نفسها وهو السياق اللغوي، ومنها ما يكون خارج العبارة كحال المتكلّم والمخاطب، وهذا

---

[1] ينظر: م.س، ص 48-50

[2] إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص62.

[3] الشاطبي أبى اسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، مج3، ص419.

[4] ابن دقيق العيد، تقي الدّين، احكام الاحكام شرح عمدة الأحكام. تح: محمد حامد الفقي، ط1، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1953، ج2، ص19.

[5] ابن قيم الجوزي، ابداع الفوائد، مج2، ص372.

هو سياق الموقف، وَمن لم يحَكِّم هذه الأمور فإنّه سيحرّف الكلم عن مواضعه، وهذا ما يبيّنه قوله: «واعلم أنّ من لم يحَكِّم دلالات الألفاظ، ويعلم أنّ ظهور المعنى من اللفظ تارة يكون بالوضع اللغوي أو العرفي أو الشرعي إمّا في الألفاظ المفردة أو المركّبة، وتارة بما اقترن باللفظ من التركيب الذي يتغير به دلالته في نفسه، وتارة بما اقترن به من القرائن اللفظية التي تجعلها مجازا، وتارة بما يدلّ عليه حال المتكلم والمخاطب والمتكلَّم فيه وسياق الكلام الذي يعين أحد محتملات اللفظ أو يبيّن أنّ المراد به هو مجازه، إلى غير ذلك من الأسباب التي تعطي اللف صفة الظهور، وإلاّ فقد يتخبّط في هذه المواضع»[1].

واضح جدا أنّ ابن تيمية يعطي السياق أهمية بالغة في فهم الخطاب ونجاح التخاطب، ونؤكدّ على ما ذهب إليه ابن تيمية في ما هو مبثوث من أقوال في ثنايا تصانيفه ومنها الآتي:

- في تفسير القرآن، «من تدبّر القرآن وتدبّر ما قبل البية وما بعدها، وعرف مقصود القرآن، تبيّن له المراد، وعرف الهدى والرسالة، وعرف السداد من الانحراف والاعوجاج، وأمّا تفسيره بمجرد ما يحتمله اللفظ المجرد عن سائر ما يبيّن معناه فهذا منشأ الغلط من الغالطين»[2].
- فمن الواجب «أنْ يُفسر كلام المتكلّم بعضه ببعض، ويؤخذ كلامه ههنا وههنا، وتعرف ما عادته يعنيه ويريده بذلك اللفظ إذا تكلّم به، وتعرف المعاني التي عرف أنّه أرادها في موضع آخر، فإذا عُرِف عُرْفُه وعادتُه في معانيه وألفاظه كان هذا ممّا يُستعان به على معرفة مُراده، وأمّا إذا استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه، وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي قد عرف أنّه يريده بذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضا ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه، كان ذلك تحريفا لكلامه عن موضعه وتبديلا لمقاصده وكذبا عليه»[3].
- «اللفظ وإن كان في نفسه مُطلقا، فإنّه إذا كان خطابا لمعين، في مثل الجواب عن سؤال، أو عقب حكاية حال ونحو ذلك، فإنّه كثيرا ما يكون مقيّدا بمثل حال المخاطب، كما لو قال

---

[1] ابن تيمية، التسعينية. تح: محمد ابراهيم العجلان، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1999، ص 128-129.

[2] ابن تيمية، الجامع لدقائق التفسير، مؤسسة علوم القرآن، ط2، دمشق، 1984، مج3، ص249.

[3] م.س، ص189- 190.

المريض للطبيب: إنّ به حرارة. قال له: لا تأكل الدسم، فإنّه يعلم: أنّ النهي مقيد بتلك الحال»[1].

- القاعدة الجامعة في الدلالة كما قال ابن تيمية: «إنّ الدلالة في كلّ موضع بحسب سياقه وما يحف به من القرائن اللفظية والحالية»[2].ويمكن استنتاج الآتي:

- النظر في السياق يعصم من الخطأ.
- معرفة عادة المتكلّم في الكلام تعين على فهم مُراده.
- حال المخاطب تقيد دلالة اللفظ.
- الدلالة في كلّ موضع بحسب السياق والقرائن.

وفي دعوة مباشرة إلى المنهج السياقي أفرد محمد محمد يونس علي فصلا كاملا حول ما أسماه نظرية الحمل السياقي عند ابن تيمية. وتتلخص فكرة ابن تيمية الأساسية في أنه "لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كلّ قيد". ولذا ليس ثمّة لفظ مطلق أو معنى مطلق سوى تصوّراتنا الذهنية للألفاظ والمعاني الحقيقية، التي ليست إلا تصورات مجردة ليس لها وجود حقيقي في العالم الخارجي[3].

إضافة إلى ما ذكرنا من دور للحمل والمقصد والسياق في نجاح العملية التخاطبية فإنّ التفاعل التواصلي في النظرية الأصولية يتميز كذلك بمبدأ الاختلاف وخاصية التضمين[4]:

**1. مبدأ الاختلاف:**

ذكر القرآن الكريم الاختلاف البشري﴿ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴿١١٩﴾ ﴾[5]. نستنتج أنّ الاختلاف طبيعة بشرية تكمن أهميته في تعدد الآراء والأفكار والإبداعات التي هي ضرورية لاستمرارية علاقات الأفراد الذين تختلف قدراتهم اللغوية والذهنية كي يستطيعوا التواصل والتفاهم. هذا المبدأ التخاطبي التواصلي هو بالنسبة لـ: "**ليونار**" مسؤولا عن الابتكار وهو أقدر من

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، دط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004، مج 29 ص61.

[2] م.س، مج 6 ص12.

[3]، ينظر: محمد محمد يونس علي، علم التخاطب الإسلامي، م س، ص130

[4] محمد نظيف، م.س، ص38.

[5] سورة هود، الآية 118 و119.

الاجماع على خلق الابداع، وهو لـ: "**برنار بوتيي**" حقيقة أنطولوجية مسؤولة عن خلق الانسان للحوار.

والحقيقة أنّ ما كان الحوار ليتمّ أو يتأسس لولا أنّ الاختلاف يبتدئ من اختلاف اللغة الفردية عن لغة الآخر. بل إنّ اختلاف اللغات الفردية هو الذي مهد الطريق أمام الحوار واستوجبه بين الناس. وهذا الاختلاف في اللغة الفردية يستتبعه الاختلاف في الراي، وهو اختلاف أَدْعَى للحوار، لأنّه مصدر التصادم بين أكثر من رأي. وهو هذا الاختلاف من الأسباب المؤدية لاحتدام الحوار وتطوّره، ولذلك فهو مسؤول عن الابداع في المضامين الحوارية وفق ما يقتضيه التبادل الحواري بين الأفراد. ليصل المتحاورون إلى خلق سلوك حواري يجعلهم في علاقة يكمل فيها كلّ طرف الطرف الآخر[1].

### 2. خاصية التضمين :

جاء في معجم علوم اللغة عن الأئمة: «التضمين إيقاع لفظ موقع لفظ غيره لتضمنه معناه. وفائدة التضمين أنْ تؤدّي كلمة واحدة معنى كلمتين ... وقد قرّر مجمّع اللغة العربية ما يلي: التضمين أنْ يؤدّي فعل أو ما في معناه في التعبير مؤدّى فعل آخر أو ما في معناه، فيعطي حكمه في التعدية واللزوم. وهو قياسي لا سماعي، بشروط ثلاثة: الأول تحقّق المناسبة بين الفغلين. والثاني وجود قرينة تدلّ على ملاحظة الفعل الآخر، ويُؤمن معها اللبس. والثالث ملاءمة التضمين للذوق العربيّ»[2]

لقد أدخل مضمون التضمين (Implicite) خلال السنوات الأخيرة في فلسفة اللغة، وبالتالي في علم اللغة، وذلك لمليء بعض الفراغ الحاصل بين المفاهيم المنطقية للاستدلال والوقف اللغوي من ناحية، وبين المفهوم الاعتيادي الأوسع للاستدلال من ناحية أخرى. هناك نوعان من التضمين وفقا لرأي غرايس، هما: التضمين التقليدي وتضمين الحوار. الفرق بينهما هو أنّ التضمين التقليدي يعتمد على شيء يختلف عن شروط الصدق في الاستخدام التقليدي لصيغ وتعابير معينّة، بينما

[1] ينظر: محمد نظيف، م.س، ص45-46.

[2] محمّد سليمان عبد الله الأشقر، م.س، ص134-135.

ينشأ تضمين الحوار عن مجموعة من المبادئ الأكثر عموما تقوم بتنظيم المسار الصحيح للمحاورة[1].

يعتبر التضمين من الآليات التداولية المساهمة في التفاعل الحواري وخاصيته إمّا أن يكون معجميا مستقرّا بواسطة وحدة معجمية خاصة، أو حواريا متعلقا بنسق التلميح أو الايحاء.. أمّا دورها التفاعلي فيكمن في إقناع المحاور بأقل تكلفة لسانية أي أنّ المتكلّم يوجز المستوى اللساني ويقول الشيء دون أن يقوله. إلاّ أنّ التضمين الحواري تكمن قيمته في علاقته المرجعية بوقائع الحال من جهة ووصوله إلى المحاور من جهة ثانية. وهذا يتطلب شيئين أولاّ الامتثال للمبادئ الأساسية للحوار من طرف المتكلم وذلك لكي يرتبط التضمين بمرجعية صادقة ويكون واقع الحال الذي يخلقه ليس مغلوطا، وثانيا امتثال المحاور للمضمون الذي آل إليه التضمين الحواري إمّا بالتصديق أو الاذعان، وهو ما يعني التضمين الحواري بسلوك موازي من طرف المحاور.[2]

وهذه الخصائص هي ما ذكره مسعود صحراوي في قوله: «اكتشف فلاسفة التحليل عدّة ظواهر لغوية من وجهة نظر تداولية أهمها: الإحالة، الاقتضاء، الاستلزام الحواري، مفهوم الافتراضات المسبقة، وظاهرة الأفعال الكلامية»[3].

---

[1] جون لاينز، اللغة والمعنى والسياق، دط، تر: عباس صادق الوهاب، دارة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987، ص 229.

[2] محمد نظيف، م.س، ص 45.

[3] مسعود صحراوي، م.س، ص25.

## المبحث الثاني: المناظرة والأصول المعرفية لابن تيمية

### أولا: تموقع المناظرة في الخطاب الأصولي:

كي نضع المناظرة في مكانها الطبيعي من العملية التخاطبية نعرّج على نشأة علم المناظرة في الثقافة الاسلامية والعربية. فقد نشأ علم المناظرة وتوسعت دائرة حركته، في العهد العباسي، وترجمت الفلسفة اليونانية إلى العربية، وكان الحافز إليه ما كان يحصل من تدافع بين الفرق الاسلامية التي بدأت تظهر وتتكاثر عبر العصور؛ بسبب ظهور علم الكلام بمذاهبه.

وتنقل لنا الوقائع التاريخية جملة من المناظرات التي كانت تقوم بين علماء التوحيد، وبينهم وبين غيرهم من فلاسفة وملاحدة وأنصار الديانات الأخرى المخالفة للإسلام؛ وبسبب الخلافات الفقهية والأصولية – أيضا – في فهم النصوص التشريعية؛ واستنباط الأحكام الشرعية، وقع الجدال بين الفقهاء وعلماء أصول الفقه الاسلامي، فكان كلّ صاحب مذهبٍ يجادل ويناظر غيره من المذاهب الاسلامية؛ لإثبات مذهبه من خلال الأدلة التي يسوقها والبراهين التي يعتمدها.

لم تكن أبحاث هذا العلم – في بادئ الأمر – محدّدة المعالم؛ لأنها لم تضبط حدوده ضمن قوالب علمية مقعّدة ومؤصّلة؛ بل كانت جملة من آداب وضوابط وقواعد مبعثرة غير منسّقة وكاملة، وكانت تستخدم في كثير من العلوم القابلة مسائلها للجدل كعلم المنطق، وعلم الكلام، والفلسفة، وعلم أصول الفقه، وعلم الفقه، واختلافات المذاهب فيه، وغير ذلك من العلوم.

وبعد إدراك العلماء لأهمية أبحاث هذا العلم، بدءوا بلمّ شعث قواعده وآدابه؛ فجعلوه علما ذا قواعد مضبوطة وشروط معلومة، ضمن مجالات محدودة؛ ليكون مؤديا للهدف المنشود منه، والذي هو الوصول إلى الحق، وإقناع الفريق الآخر به، دون اللجوء إلى الانتصار بدافع النزعات النفسية والترهات الشخصية التي تنجم عن التعصّب للأهواء، والآراء، والمذاهب؛ فصار بذلك عِلْماً من العلوم المنهجيّة، البيّنة المعالم.[1]

يقول ابن خلدون (732–808هـ/1333–1406م) مبيّنا السبب الذي من أجله ألّف العلماء في هذا الفن: «لمّا كان باب المناظرة في الردّ والقبول متسعا، وكلّ واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صوابا، ومنه ما يكون خطأً؛ فاحتاج

[1] ينظر: عبد الرحمن حسن حبنّكه الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1993، ص 370.

الأئمة إلى انْ يضعوا آدابا وأحكاما يقف المتناظران عند حدودها في الردّ والقبول، وكيف يكون حال المستدلّ والمجيب، وحيث يسوغ له أنْ يكون مستدلاًّ، وكيف يكون مخصوصا منقطعا، ومحلّ اعتراضه أو معارضته، وأين يجب عليه السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال»[1].

تتحدد أهمية المناظرة من كونها آلية تواصل وتخاطب بها العديد من الميزات التي تجعلها فعالة في التأثير والاقناع، يكفينا أنْ نؤكد ما ذكرناه سابقا لطه عبد الرحمن حين تكلّم في الفصل الأول **عن الخطاب ومراتب الحوارية** التي قسّمها إلى ثلاث: الحوار والمحاورة والتحاور، وأدرج المناظرة في باب المحاورة. وحدّد مكانة المناظرة في الانتاج الاسلامي طه عبد الرحمن في قوله: «لم يُطبّق ولم يُعمّم منهج على جميع مجالات المعرفة مثلما عُمّم منهج المناظرة في هذا التراث .. بل حينما وجدت مذاهب ومدارس واتجاهات في مجال من مجالات المعرفة الاسلامية، كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الاختلاف) والنحو (باب القياس) والأدب (النقائض)»[2].

ويقرر في موضع آخر حول أهمية منهج المناظرة في البحث والاستدلال: «أنّ الحجاج الفلسفي التَّداولي هو فعالية استدلاليّة خطابيّة مبناها على عرضِ رأيٍ أو الاعتراض عليه، ومرامها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض، أو ببطلان الرأي المعترض عليه، استنادًا إلى مواضعات "البحث عن الحقيقة الفلسفية". مما يجعل الحجاج الفلسفي التَّداولي بناءً مثنويا تقابليا يتواجه فيه عارضٌ ومعترض، ويتوجّه فيه كل منهما بآليّات إقناعية خاصة وحقوق وواجبات محدّدة، هذه المقابلة المثنوية من شأنها أن تغير تصديقاتٍ أو اعتقادات المتقابلين، علمًا بأن تغير شيءٍ بهدفٍ مقصودٍ هو ما يصطلح عليه باسم (الفعل)، وما دام التّغيير التّصديقي أو الاعتقادي متبادلاً بين المتقابلين في الحجاج الفلسفي، فإن هذا الحجاج يتحدَّد بوصفه عمليَّة (مفاعلة)، وكلُّ خطابٍ استدلالي يقوم على (المقابلة) و(المفاعلة) الموجّهة يسمى مناظرة»[3].

وقد عني علماء الاسلام بالجدل والمناظرة عناية شديدة، من يوم أن نشب الخلاف الفكري بين العلماء ورجال الفكر في هذه الأمة، وانتهت عنايتهم بوضع قواعد لتنظيم الجدل والمناظرة، ليكونا في دائرة المنطق والفكر المستقيم، أسموها علم الجدل، أو علم أدب البحث والمناظرة.

[1] ابن خلدون، المقدمة، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004.، ج2، ص203.

[2] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص69.

[3] م.س، ص66.

ويَعتبر عبد الرحمن حبنكه الميداني أنّ «**المناظرة** هي **المحاورة** بين فريقين حول موضوع لكلّ منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الاخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره»[1]. وطه عبد الرحمن يقول أنّ «**المناظرة** ممارسة **حوارية** الغرض منها الاشتراك في الوصول إلى الحق»[2] وصنّف "**المحاورة**" حسب الشاهد النّصي إلى "محاورة قريبة" وأدرجها فيما يعرف بـ "التناص"، و"محاورة قريبة" وقال أنّها "**المناظرة**".

فالمناظرة إذن بكونها محاورة بين فريقين أو ممارسة حوارية، هي تخاطب يقتضي موضوعا مشتركا ولغة مشتركة تفضي إلى تواصل ينتصر فيه الرأي القوى حجة وبرهانا. وسنرجع إليها في بشيء من الاستفاضة في الفصل الأول. والممارسة الحواريَّة، بهذا، تعتبر أحد أهمِّ الأُسُس التي قامت عليها الحضارة الإسلاميّة؛ فقد طبع المنهج الحواريّ سائر الممارسات في التَّجربة الإسلاميَّة ضمن المنظور الحضاريّ الإسلاميّ الذي يحدِّد علاقة الأنا بالآخر، فضلًا عن علاقة الأنا بالذَّات الإسلاميَّة نفسها؛ فمن المعروف أن التَّجربة الإسلاميَّة قامت على مُسَلَّمة الحوار والاختلاف.

الدارس والمطلع على علم أصول الفقه يعلم أنّ الخصائص التخاطبية التداولية التي ذكرناها سابقا موجودة ومدروسة بشكل أو بآخر في **علم أصول الفقه**. ولأنّ ابن تيمية المعني في هذه الدراسة يُعدّ أحد علماء الأصول – رغم أنّه لم يُفرد مصنفا خاصا به إلا "المسودة التي أتمّ فيها ما بدأه جدّه وأبوه – كان لزاما علينا التطرق إلى الأصول المعرفية لمناظرات شيخ الاسلام ابن تيمية وسبب توظيفه المناظرة كآلية محاورة وتخاطب وتواصل.

### ثانيا: الأصول المعرفية لمناظرات ابن تيمية

إنّ معرفة الأصول المعرفية لمناظرات ابن تيمية، هي معرفةٌ بما يتمتع به ابن تيمية من سعة في العلوم الشرعية وباع في العلوم المنطقية والكلامية والفلسفة، أي معرفة بمنشئه وما أحاط بحياته من ظروف سياسية واجتماعية وعلمية. فمنْ شيخ الاسلام ابن تيمية؟

هو أبو العباس تقي الدين أحمد بن تيمية الحراني (661هـ–1262م) شخصية علمية عظيمة منقطعة النظير، وموضع اعجاب وتقدير لدى العلماء والمثقفين قديما وحديثا. كان أبوه

[1] عبد الرحمن حبنكه الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظرة، دار القلم، دمشق، ط4، 1994، ص371.
[2] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، م.س، ص27.

وجده محدثين مشهورين. نشأ يافعا يسترعي الأنظار بقوة ذهنه وحافظته ووعيه، ثمّ شابا قد استوى وجلس مجلس العلماء يشرح ويوضح، ثمّ مجاهدا يحمل السيف، ثمّ مناظرا يقرع الحجّةَ بالحجّةِ ويكون له الفلج حيثما ناقش وأطلقت له حرية القول، ثمّ كهلا انصرف للعلم والحق الذي يعتقد، لا يألو جهدا فيه، يغضب الأولياء لصراحته، ويثير الأعداء بقوة شكيمته، ثمّ يتخلّى ذوو السلطان عن نصرته، ليظهر السيف مصقولا، والعالم غير معتمد إلاّ على ربّ العالمين[1]. ولنعرف منزلته نورد بعض ما قيل عنه وفيه:

جاء عن السيوطي* ما نصّه: «فإن برعتَ في الأصول وتوابعها من المنطق والحكمة والفلسفة وآراء الأوائل ومجاراة العقول واعتصمت مع ذلك بالكتاب والسنّة وأصول السلف، ووفقت بين العقل والنقل، فما أظنّك في ذلك تبلغ رتبة ابن تيمية، ولا والله تقاربها، وقد رأيت ما آل إليه أمره من الحطّ عليه والهجر، والتضليل والتفكير بحق وبباطل»[2]

وأضاف أبو زهرة «وقال فيه كمال الدين الزملكاني الشافعي معاصره، والذي كان يقاربه في السن: كان إذا سئل عن فن من العلم ظنّ الرائي والسامع أنه لا يعرف غير الفنّ، وحكم أن أحدا لا يعرفه مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في مذاهبهم منه ما لم يكونوا عرفوه قبل ذلك، ولا يعرف أنّه ناظر أحدا فانقطع عنه – ولا تكلّم في علم العلوم سواء أكان من علوم الشرع أم غيرها، إلاّ فاق فيه أهله والمنسوبين إليه، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم»[3].

وجاء في الكواكب الدرية: «وأمّا ما وهبه الله تعالى ومنحه من استنباط المعاني من الألفاظ النبوية، والأخبار المروية، وإبراز الدلائل منها على المسائل، وتبين مفهوم اللفظ ومنطوقه، وإيضاح المخصص للعام، والمقيد للمطلق، والناسخ للمنسوخ، وتبين ضوابطها ولوازمها وملزوماتها وما

---

[1] محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ط ج، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991، ص80.

* **السيوطي**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (849-911هـ / 1445-1505م): عالم موسوعي مصري. لم يترك موضوعا من موضوعات المعرفة إلا ألّف فيه. وقد بلغ عدد مصنّفاته قرابة ثلاثمائة على الأقل، من أشهرها "الاتقان في علوم القرآن"، "بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحّاة" والمُزهِر في اللغة". نقلا عن معجم أعلام المورد، ص253.

[2] م.س، ص99.

[3] م.س، ص82.

يترتب عليها وما يحتاج فيه إليها، فممّا لا يوصف، حتّى كان إذا ذكر آية أو حديثا وبيّن معانيه وما أريد به يعجب العالم الفطن من حسن استنباطه ويدهشه ما سمعه أو وقف عليه منه»[1].

وذكر عبد الرحمن الفريوائي «وكانت الحنابلة على مذهب الامام أحمد في الأصول والفروع، وكانت بينهم وبين الأشاعرة مناظرات ومناقشات ... مع رواج الفلسفة والكلام والمنطق والتصوف والشعوذة والرفض والباطنية في أمّة الاسلام ... وكان عصره شبيها بعصرنا هذا، مليئا بالاضطرابات الفكرية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية فتأثر بها، وأثّر فيها بمشاركته الفعالة لإصلاح شؤون الاسلام والمسلمين».وأمّا عصره – بين القرنين السابع والثامن الهجريين – فقد كان يموج بالاضطراب السياسي، والمنازعات الحربية، كما كان يسوده التقليد والاتباع في عامة أبواب العلم، ولقد كان الحنابلة الذين انتمى إليهم ابن تيمية يخالفون الجمهور في استمساكه بآراء اشعري، فكان لذلك نزاع، وكان التصوف يسيطر على العامة في مصر والشام، فجرد ابن تيمية عليه سيف الدليل وناقشه الحساب، وكان الشيعة يتغلغلون في الربوع الاسلامية يبثون فيها اقوالا مخالفة لما تقرر لدى السلف ومنهم من اعتصم بالجبال، وبعض هؤلاء كانوا إلبا على الآمنين فتجرد ابن تيمية لمنازلة هؤلاء بالدليل الملزم وبالسيف القاطع[2].

ركز شيخ الاسلام جهوده منذ عنفوان شبابه على شرح العقيدة السلفية، وإبراز منهج المحدثين في الأصول والفروع، ودارت لأجله مناظرات عظيمة ومعارك شديدة بينه وبين معاصريه من علماء الكلام، والفلسفة، والفقه، والتصوف.

وكان لآرائه النقدية أثر كبير على عقول علماء الغرب إلى قرون متأخرة حيث استفادوا من نقد ابن تيمية مباحث النقد والفلسفة. يقول العلاّمة السيد سليمان الندوي رحمه الله في تقديمه لكتاب "**الرد على المنطقيين**"، ما معربه: إنّك إذ تقرأ هذا الكتاب بإمعان وروية تجد منه عدّة من قضايا المنطق ومسائل الفلسفة التي اخترعها شيخ الاسلام لأوّل مرّة، وهي تطابق آراء فلاسفة الغرب ونظرياتهم مطابقة تامة، وعلى سبيل المثال نرى أنّ علماء المنطق من المسلمين كانوا يقلّدون أرسطو في قوله: إنّ كليات المنطق أساس العلم، وبالتالي رجحوا البرهانيات والمقاييس على

[1] عمر البراز، الأعلام العلية، ط1، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت،1976، ص31-32، ص155 .أبو زهرة، ابن تيمية، ص84.

[2] عبد الرحمن الفريوائي، ابن تيمية وأعماله الخالدة. ط2، دار الصميعي، الرياض، 1997، ص62.

الاستقراء وهوّنوا أمره، ولأجل هذا ادّعى بعض علماء الغرب أنّ " **مل*** (Mill) هو أوّل من رتّب أصول الاستقراء، وأسس قواعد المنطق الجديد، والحال أنّ شيخ الاسلام سبقه بقرون إلى بيان أهمية الاستقراء والاستفادة منه .. وهكذا قدّم حلولا ناجعة للمسائل العويصة والمعقدة في هذا الفن بالأدلة القطعية مما يشهد باجتهاده وذكائه، إنّ ما قاله شيخ الاسلام في مسألة العلّة واللزوم هو نفس ما أثبته الفلسفي الشهير هيوم** (Hame) في مؤلفاته، وزلّت فيها أقدام فحول العلماء»[1].

وترى الكاتبة "أنكه فون كوجلجن" – الأستاذة بجامعة برن للعلوم الإسلاميَّة – في بحثها المطول (نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي ومشروعه المضاد) أنَّ بذور التَّفكير الغربي، الَّذي يرى أنَّ الأشياء المادّيَّة هي أصل الوجود، وأنَّ الأفكار تابعة لها – موجودة بوضوح في فكر ابن تيمية، وهو ما عُرِف فيما بعد في أوربًّا باسم (المذهب الاسمي). وأشارت الكاتبة إلى اعتِمادها في توضيح عرض آراء ابن تيمية حول" الحدّ "إلى التَّقسيمات الواردة في كتاب (Definition) (1965) للفيلسوف التحليلي ريتشارد روبنسون، والتي رأت الكاتبة أنَّها تتَّفق مع عرض ابن تيمية لتقسيمات الحدّ، وتجعل عرضها أكثر وضوحًا.[2]

هذه الشخصية الفذة التي أثارت في زمانها وإلى الآن جدلا واسعا، صنعتها كما يقول الشيخ أبو زهرة عناصر أربعة: «(أولاها) مواهبه التي وهبها الله له، وما كان عليه من صفات شخصية ذاتية. (ثانيهما) مَن تلقَّى عليهم العلم، سواء أكانوا رجالا موفقين أو كُتبا موجهة درسها بتعمق وتأمل. (ثالثها) حياته وما انصرف إليه. (رابعها) عصره الذي عاش فيه، سواء أكان ما استفاده منه بطريق الايجاب بأن تغذي من عناصره، ووجهته ودفعته، أم كانت استفادته منه من مقاومة ما فيه فأرهقت قواه، وشدّت عوده فضرب على أوتاره ضربا عنيفا، فإنّ العالم ذا الشخصية القوية يستفيد من عصره سلبا وإيجابا»[3].

* **جيمس مل James Mill** (1773 – 1836) مؤرخ وفيلسوف وعالم اقتصاد بريطاني. يُعتبر أحد أبرز ممثلي مذهب المنفعة. عُرف بتوكيده على الحاجة إلى أساس علميّ للفلسفة واستشراف انساني للسياسة وعلم الاقتصاد. نقلا عن معجم أعلام المورد، ص 432.

** **هيوم، دافيد David Hume** (1711 – 1776): فيلسوف ومؤرخ ومنظّر سياسي اسكتلندي. من أشهر آثاره: "بحث في الفهم البشري" عام 1747. نقلا عن معجم أعلام المورد، ص 491.

[1] م.ن، ص191–192.

[2] مقال منشور بموقع الألوكه تحت عنوان المباحث المنطقية في علم اصول الفقه، لـ: خالد ولد أحمدو.

[3] محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص82.

واتّصف بصفات عدّة؛ ذو حافظة قوية واعية كانت موضع حديث عصره ولا يخفى أنّ الحافظة الواعية هي أساس العلم. والعمق والتأمل حين دراسة المسائل. وحضور بديهته واستقلاله الفكري. وعُرف بإخلاصه في طلب الحق. كما تميز بفصاحته وقدرته البيانية. إضافة لما كان يبدو عليه من شجاعة وقوة فراسة وهيبة تَرُوع مَن يلقاه[1].

لا شك أنّ تشكّل شخصية ابن تيمية لم تأت من فراغ!!! وإنّما هناك عوامل عدّة ساهمت في بنائها. فقد تهيأ لابن تيمية مدرسة علمية في صدر حياته على أكمل مثال؛ والده ومجلس علمه بالمسجد الجامع بدمشق الذي كان حافلا بأهل العلم والرجال الذين يوجهون ويلقنون، ويتخرج العالم عليهم وهذا ما يسّر له القرب منهم والأخذ عنهم. وعامل آخر مهم كون القرن الذي عاش فيه توفر فيه من المؤلفات والمخطوطات ما جعله لا يكتفي بتلقى العلم من أفواه الرجال فقط، بل من بطون تلك المصنفات والكتب يدرسها ويفحصها وينقب فيها. وأثناء البحث قمنا بالاطلاع على فهارس مجموع الفتاوى لابن تيمية فعجبنا لما ورد فيها من أسماء لمحدثين وبلاغيين ونحويين وشعراء وفلاسفة مشايخ مِلل ونِحل، حتّى تخاله قد اطّلع على كلّ ما دُوّن قبله.

وقد اختصت مؤلفات وكتب ابن تيمية – كما يقول أبو زهرة – بصفات وخواص بارزة فيها، ومن تلك الخواص الآتي:

- الوضوح، فلا تعقيد ولا ابهام.
- الاكثار من الاستشهاد بالأحاديث النبوية والأثار السلفية من أقوال الصحابة والتابعين.
- إشراق الديباجة وطلاوة العبارة وسلامة المنهاج العربي، ووضع الألفاظ في مواضعها من حيث السبك العربي الجيد من غير أن يكون ذلك على حساب المعنى.
- عمق التفكير، حتّى لتذهب به تأمّلاته إلى درجة العمق الفلسفي.
- كثرة الاستطراد، ويعتبر هذا من المعايب لأنّه يصعّب القراءة ويؤثر في الاستفادة.

والملاحظ في كتب ابن تيمية تكرار الموضوعات والمعلومات، فتراه يكتب في الموضوع الواحد في عدّة من كتبه. ولعلّ السبب في التكرار هو أنّ كثيرا من كتبه كان جدلا بينه وبين غيره،

[1] م.س، ص82-93.

وبعض رسائل يرسلها إجابة عن مسائل يسألها فيكتب الموضوع مستوفى إمّا إجابة للسائل المستفهم المجادل المنازل[1].

وليس هذا فحسب بل المعلوم أنّ الزمن الذي عاش فيه، اكتملت فيه العلوم وبرز العديد من المجادلين من أهل الملل (الأديان) والنحل (الطوائف الاسلامية المختلفة).

وقد سار ابن تيمية على طريقة الأحناف الذين كانت طريقتهم استنباطية يسعون إلى جمع القواعد المنثورة في ثنايا الفروع يؤلفونها في مجاميع يوحّد بينها التشابه، ثمّ يستنبطون منها القواعد والضوابط لتكون سندا لهم حين الجدل والمناظرة[2].

وقد أدرك هو والأصوليون الرباط بين اللغة العربية وبين النّص التشريعي، فكان الاهتمام باللغة من أهم الوسائل التي تعين على فهم النّص فهما دقيقا تتحدّد به الفكرة تحديدا واضحا وذلك لأنّها ترتبط بالحكم ومعرفة تطبيقه .. ولمّا كان الهدف من التشريع هو الوفاء بحاجة الحياة، واللغة هي وعاء الفكر الذي يخطط لمستقبل تلك الحياة، فلا بد أن يكون اهتمامهم بها اهتماما كبيرا، وهنا أضحت اللغة في عقولهم لغة علمية تتحدّد بها الفكرة وتتضح .. وهم أكثر مَن تنبّه إلى علاقة اللفظ بمعناه لما يترتب على ذلك من أثر في فهم المضمون[3].

وتكلّم ابن تيمية في العديد من المواضيع اللغوية لادركه أهميتها في لغة التخاطب؛ فكتب حول أسبقية المعنى للفظ، إنّ: «الحدّ من باب الألفاظ، واللفظ لا يدلّ المستمع على معناه إن لم يكن تصور مفردات اللفظ بغير اللفظ؛ لأنّ اللفظ المفرد يدلّ المستمع على معناه إن لم يعلم أنّ اللفظ موضوع للمعنى، ولا يعرف ذلك حتى يعرف المعنى، فتصور المعاني المفردة يجب أن يكون سابقا على فهم المراد بالألفاظ»[4]. ويستدل على ذلك بحجّتين: الأولى عقلية «إذ يستلزم أن يقال: لم يتصور المعنى حتّى سمع اللّفظ وفهمه، ولم يمكن أن يفهم المراد باللفظ حتّى قد تصوّر ذلك

---

[1] م.س، ص 434-436.

[2] محمد عبد الغفار، التصور اللغوي عند علماء الأصول، د ط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1996، ص32.

[3] م.ن، ص39-40.

[4] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س، مج 9، ص29.

المعنى قبل ذلك»[1] والثانية حسية: فمن المشاهد المحسوس «أنّ المتكلّم باللفظ المفرد إن لم يبين للمستمع معناه حتّى يدركه بحسّه ونظره، وإلا لم يتصور إدراكه له بقول»[2].

وحول فكرة التمييز بين المعاني بيّن لنا ابن تيمية صورة عنها، وبعبارات واضحة أنّ الارتباط إنّما يكون بين الكلمة (الصورة الصوتية) والفكرة (الصورة الذهنية) واكّد لنا مضمون **النظرية الاشارية** كون معنى الكلمة هو إشارتها إلى شيء غير نفسها[3]. وحول هذا الرؤية للمعنى جاء في منهاج السنة النبوية: «فإنّ الشيء له وجود في نفسه، وله مثال مطابق له في العلم، ولفظ يدل على المثال العلمي، وخط يطابق ذلك اللفظ، ويقال: له وجود في الاعيان، ووجود في الأذهان، ووجود في اللسان، ووجود في البنان، ووجود عيني، وعلمي، ولفظي، ورسمي، كالشمس الموجودة والكعبة موجودة، ثم إذا رأى الإنسان الشمس يمثلها في نفسه، ثم يقول بلسانه: شمس، وكعبة، ثم يكتب بخطه: شمس وكعبة، فإذا كتب وقيل: هذه الشمس التي في السماء، وهذه الكعبة التي يصلي إليها المسلمون، لم يرد بذلك أن الخط هو الشمس والكعبة ولكن المعنى معروف»[4]

ومن الناحية العلمية، فمعروف أنّ القرون الثلاثة (السادس والسابع والثامن)، كما يقول الشيخ أبو زهرة: «امتازت بكثرة العلم، لا بكثرة الفكر، فقد كانت المعلومات كثيرة جدّا وتحصيلها كان بقدر عظيم، وعكوف النّاس عليها كبيراً، ولكن التفكير المطلق في مصادرها ومواردها، والمقايسة بين صحيح الآراء وسقيمها مقايسة حرّة من التعصّب الفكري، والتحيّز المذهبي، لم يكن بقدر يتناسب مع تلك الثروة الثرية التي توارثتها الأجيال، فقد كانوا يتلقونها ويستحفظون عليها، ولكن لا يقدّرونها حقّ قدرها بالنظر الفاحص المجرد، أو النظر الذي يعمّ كلّ الجوانب، لا ينحاز إلى جانب من الجوانب وينظر من زاويته دون سواه. فجاء ابن تيمية وفكّر في هذه الثروة، ونظر إليها من كلّ جوانبها»[5]

---

[1] ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، دط، إدارة ترجمان القرآن، باكستان، 1976، ص10.

[2] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س، مج9، ص29.

[3] أحمد مختار، علم الدلالة. ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998، ص55.

[4] ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ط1،تح: محمد رشاد سالم، 1986، ج5، ص450.

[5] أبو زهرة، ابن تيمية، ص156.

**ابن تيمية والمناظرة:**

ناظر ابن تيمية العديد من أهل الملل والنحل وقد أحصينا العديد من المناظرات متعددة المواضيع مبثوثة في مصنفاته الضخمة. وطبيعي أنْ يناظر ابن تيمية وهو الذي أكّد مشروعية المناظرة حين صرّح: «فكل مَن لم يناظر أهل الإلحاد والبدع مناظرة تقطع دابرهم لم يكن أعطى الإسلام حقه، ولا وفى بموجب العلم والإيمان، ولا حصل بكلامه شفاء الصدور وطمأنينة النفوس، ولا أفاد كلامه العلم واليقين»[1]. واعتبر أنّ «جنس المناظرة بالحق فقد تكون واجبة تارة ومستحبة أخرى»[2]. وذكر أنّ المناظرة المحمودة نوعان والمذمومة نوعان. وذلك لأنّ المناظر: إمّا أن يكون عالما بالحقّ، وإمّا أن يكون طالبا له، وإمّا أن لا يكون عالما به ولا طالبا له. وهذا الثالث هو المذموم بلا ريب»[3]. وحسب مطالعاتنا لم نقرأ ولم نسمع أحدا من السلف نهى نهيا مطلقا عن جنس النظر والمناظرة، بل أمروا به تارة ونهوا عنه أخرى كغيره من أنواع الكلام إذا ظهرت منها مفسدة. والسؤال الذي يطرح بإلحاح: ما الدّاعي الذي أدّى بشيخ دين فقيه كابن تيمية يتخذ من المناظرة أسلوبا من أساليب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ ويغوص في معرفة المنطق وعلم الكلام والجدل؟

في محاولة للإجابة على هذا السؤال درسنا ما تتميز به المناظرة عن باقي الأجناس الأدبية التي كانت سائدة في عصره (الخطابة والتلقين ...). فوجدنا الجواب في ما تحمله المناظرة كأداة للحوارية وما تتميز به من قوّة إقناعيه ومنهج أدب يتوافق مع منهج العلماء في دفع الزلل والخطأ بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ﴿ ٱدۡعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلۡحِكۡمَةِ وَٱلۡمَوۡعِظَةِ ٱلۡحَسَنَةِۖ وَجَٰدِلۡهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعۡلَمُ بِٱلۡمُهۡتَدِينَ ﴾[4] ينزل فيه ضعيف الحجة والرأي على من هو أقوى حجة وبيانا في إطار:

- إظهار الحق وإقامة الصواب وكسر الباطل ودفع الشبهات.
- تمحيص الأدلة وكشفها وتمييز صحيحها من سقيمها، والترجيح في المسائل الاجتهادية.

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص357.

[2] ابن تيمية، م.س، مج7، ص374.

[3] ابن تيمية، م.ن، ص167.

[4] سورة النحل الآية 125.

- تحصيل ملكة الهدم والابرام وهي التي تعين صاحبها على إقامة الحق وأدلته وتزهيق الباطل وشبهاته.
- تعين المؤمنين على الثبات، بإظهار علوّ الاسلام، وقوّة حجّته، وضعف حجج خصومه
- التعرف على طرق ابرام الأقوال الصحيحة وهدم الأقوال الباطلة، وتحصيل ملكة الجدل والمناظرة.
- الانتقال بالمسائل العلمية من مقام الظنّ إلى مقام القطع واليقين، الصول إلى الحقيقة والصواب بالطرق العلمية مجردة عن الأهواء.
- تأييد صحيح المنقول بصريح المعقول.

يشير الكثير من الفلاسفة اليونان أو المسلمين كابن سينا (ت 428هـ): انّ الجدل لا يفيد إلاّ الظنّ، وهذا خطأ، بل قد يفيد القطع، يقول الجويني رحمه الله: «فإنّهم لم يجدوا في شيء من الجناس يعقبه ضرب من الاعتقاد الذي إذا وقع على وجه كان علما بعد طرق الضروريات إلاّ الجنس الذي هو النظر والمناظرة...»[1]. فبالنظر والمناظرة تستفيد المسائل العلمية وتحقيقا، فما كان مجرد وهم قد يصبح ظنّا، أو ظنّا غالبا، أو يقينا، وما كان ظنّا قد يصبح يقينا وقطعا، وأيضا ما كان مقطوعا بع عند الخصم قد ينزل إلى درجة الظنّ أو الشكّ أو الوهم[2].

---

[1] الجويني، أبو المعالي، الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى بابي الحلبي، القاهرة، 1979، ص25.

[2] عثمان علي حسن، الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ط1، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، مج1، 1999، ج1، ص45

الفصل الثاني

# أسس التخاطب في المناظرة التيمية

**المبحث الأول: السـؤال**

**المبحث الثاني: النـظر**

**المبحث الثالث: المناظرة**

**المبحث الأول: الســــــــــــــؤال**

التخاطب الطبيعي يبتدئ عادة بسؤال يطرحه سائل، يستفسر به عن مسألة أو يستوضح أمرا، أو عبارة تتضمن مسألة أو موضوعا يُراد إثارة النقاش حوله. وابن تيمية يعتبر السؤال سبَبُ مُوجب للخطاب فيقول: «**سَبَبُ الخطاب إمّا سؤال سائل أو غيره**»[1]. بهدف مناقشة موضوع السؤال، وتوضيح أصنافه التي تَنتُج حسب المقام والمسألة المطروحة والهدف من المحاورة المطروقة.

ففي موضوع المحاورة، حمو النقاري تساءل عن التفاعلات الحوارية التي يمكن أن تقوم بين طرفين أحدهما يسأل وآخر يجيب؟ بعبارة أخرى "ما هي مختلف مقامات السؤال والجواب، المقامات التي يمكن للملكة الحجاجية أنْ تظهر فيها؟ ومن خلال رجوعه إلى الفلاسفة، المسلمين خصوصا، صنّف لهذه التفاعلات الحوارية أصناف خمسة، لأجل تمييز السؤال والجواب المُسَمَيَيْن جدلا، وقرّبها بالخطاطة في الشكل رقم:6، حيث الأصل هو التفاعل الحواري المسمّى فحصا[2].

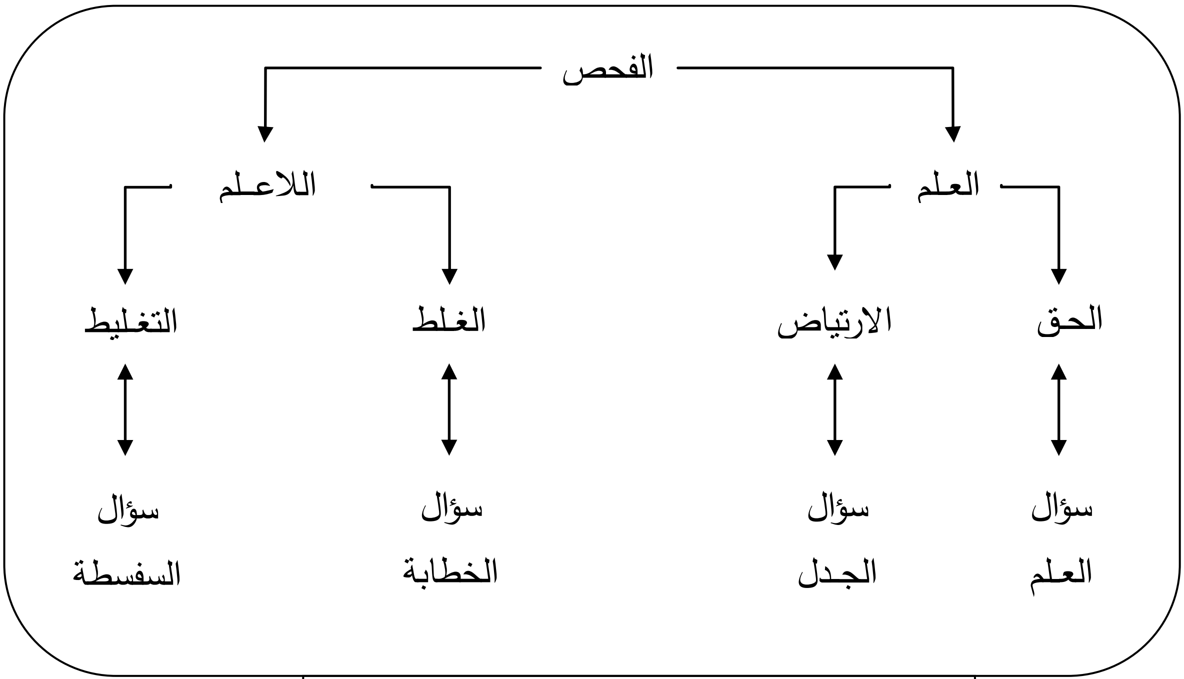
ومن الخطاطة يمكننا قراءة الأنواع الخمسة الآتية للأسئلة:

- **سؤال الفحص** الذي ينبثق منه:
  - **سؤال السفسطة.**
  - **سؤال الخطابة.**
  - **سؤال الجدل.**
  - **سؤال العلم.**

---

[1] آل تيمية، م.س، ص131.

[2] ينظر: حمو النقاري، منطق الكلام، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010، ص191.




**شكل7 _ أنــواع الأسئلة عند الفلاسفة المسلمين**

وتعددت طرق افتتاح مناظرات ابن تيمية بين الأسئلة المباشرة وغير المباشرة بما يؤكد أنّ مفتاح المناظرة هو السؤال، ومن ذلك الآتي:

1) بعد خروج الشيخ ابن تيمية من السجن إلتقى "ابن عطاء الله السكندري" فرحّب به على ما بينهما من خلاف نتيجة اختلاف الرأي وعفى على كلّ مَن آذاه، وسأله: **هل تدّعي عليّ بالضلال إذْ أنكر استغاثة غير الله؟** أراد ابن تيمية انْ يفتتح تفاعلا عن طريق مناظرته (محاورته) في موضوع **الاستغاثة** الذي جرى فيه تباينا كبيرا في الرأي بين مختلف النحل (الاتحادية، أهل وحدة الوجود، والرافضة، المعتزلة، الأشاعرة، ...) وكان سببا في سجنه. وهو بهذا حدّد الموضوع المراد طرقه، ليأخذ السكندري مكان المستعلَم ويبدأ في الجواب.

2) وفي مناظرة الشكر والحمد بين ابن تيمية وابْنُ الْمُرَحَّلِ* قال هذا الأخير: قَدْ نَقَلَ بَعْضُ الْمُصَنِّفِينَ – وَسَمَّاهُ –: أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ: أَنَّ الشُّكْرَ لَا يَكُونُ إلَّا بِالِاعْتِقَادِ. وَمَذْهَبُ الْخَوَارِجِ: أَنَّهُ يَكُونُ بِالِاعْتِقَادِ وَالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَبَنَوْا عَلَى هَذَا: أَنَّ مَنْ تَرَكَ الْأَعْمَالَ يَكُونُ كَافِرًا . لِأَنَّ الْكُفْرَ نَقِيضُ الشُّكْرِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ شَاكِرًا كَانَ كَافِرًا. فقرة متضمنة في ثناياها السؤال الآتي: ما قولك

* ابن المرحل، هو محمد بن عمر بن مكّي بن عبد الصمد، مصري الأصل: العثماني الشافعي. ولد عام 665هـ بدمياط وتوفي بالقاهرة عام 617هـ، لم يكن أحد يناظر الشيخ ابن تيمية غيره. من تصانيفه "الأشباه والنظائر".

في ما مذهب أهل السنة والجماعة ومذهب الخوارج في الفرق بين الحمد والشكر؟ يفتتح ابن المرحل محاورة موضوعها "**الحمد والشكر**"»[1].

3) فقال لي: المحبة نار في القلب، تحرق ما سوى مراد المحبوب، والكون كله مراده فأي شيء أبغض فيه؟[2]

4) ابن تيمية لابن مطهر: فكيف تكون أهم المطالب؟[3]

وقد تطرح عدّة أسئلة متتالية دفعة واحدة فقد طَرِح على ابن تيمية في موضوع الشفاعة الآتي: ما تقول السادة العلماء أئمة الدّين، وفقهم الله لطاعته فيمن يقول: لا يُستغاث برسول الله ﷺ. هل يحرم هذا القول، وهل هو كافر أم لا؟ وإنْ استدلّ بآيات من كتاب الله وأحاديث رسوله ﷺ،هل ينفعه دليله أم لا؟ وإذا قام الدليل من الكتاب والسنة، فما يجب على منْ يخالف ذلك؟[4]

يتبين من خلال مناظرات ابن تيمية أولويّة وأوّلية السؤال في انطلاق المناظرة. ويعتبره عبد الهادي بن ظافر الشهري واحدا من أهم آليات الاستراتيجية المباشرة في الخطاب، ولتوظيف الأسئلة فوائد كثيرة منها[5]:

1) تحقيق الانسجام بين طرفي الخطاب. وذلك لفتح المجال في الحديث وإعطاء الانطباع بالاطمئنان.

2) جعل المخاطَب يدلي بمعلومات قد تفيد المخاطِب، في التحقيقات مثلا.

3) قد تكون مدخلا للحجاج، للتلميح إلى تناقض كلام المخاطِب، أو تثبيته، كما يمكن أنْ يكون السؤال هو نقطة بدء الحوار مثلا.

4) إدامة السيطرة على الموقف من لدن المخاطِب، فمنه يبدأ الحديث، وإليه ينتهي.

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س، مج 11 ص135.

[2] م.ن، مج 10، ص 210.

[3] السيد الجميلي، مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1985، ص22.

[4] ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، م.س، ص481.

[5] ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري، م.س، ص132.

وتتنوع أليات الأسئلة، بين: السؤال المباشر بنوعيه؛ المفتوح (المخاطِب يسمح للمخاطَب يختار الاجابة التي يريدها) والغلق(المخاطِب يحدّد محور الحديث وإمكانات الاجابة، المخاطَب يختار إحداها). والسؤال **غير المباشر**، أي المستلزم.

يتفق علماء الأصول والفلاسفة أنّ السؤال هو «**طلب الأدنى من الأعلى**»[1]. والأدنى هنا في العلم والمعرفة والفهم، فيقوم **بالاستفهام** الذي حقيقته «طلب الفهم. وهو استلامُ ما في ضمير المخاطِب، بطلب حصول صورة الشيء في الذهن، تصورا وتصديقا»[2].

تحدّث جميل صليبا في المعجم الفلسفي عن السؤال بأنّه: «ما يُسأل، وهو استدعاء المعرفة، أو ما يؤدّي إلى المعرفة. والسؤال للمعرفة قد يكون **للاستفهام والاستعلام** تارة، أو **للتعريف والتبيين** أخرى. وإذا كان السؤال للجدل كان من حقه أنْ يطابق موضوعه بلا زيادة ولا نقصان. وإذا كان السؤال بمعنى الطلب والالتماس تعدّى إلى مفعولين بنفسه كقولك: سألته العفو، وإذا كان بمعنى الاستفسار تعدّى إلى المفعول الأوّل بنفسه، وإلى المفعول الثاني بـ"عن" كقولك: سألته عن مذهبه. وقد يدلّ بالسؤال على الاعتراض وبالسائل على المعترض، فيكون السائل من نصب نفسه لنفي الحكم الذي ادّعاه المدّعي بلا نصب دليل عليه، وقد يطلق على ما هو أعم أي على كلّ ما تكلم به المدّعي»[3].

أمّا علماء الأصول فقد تركز حديثهم في السؤال على ما قاله الصيرفي: «السؤال إمّا استفهام مجرد، وهو الاستخبار عن المذهب أو العلّة، وإمّا استفهام عن الدلالة، أي التماس وجه دلالة البرهان ثمّ المطالبة بنفوذ الدليل وجريانه .. ثمّ السائل في الابتداء إما أنْ يكون غير عالم بمذهب من يسأله أو يكون عالما به. ثمّ أن يعلم صحته فسؤاله لا معنى له. وإمّا أنْ يعلم فسؤاله راجع إلى الدليل»[4].

---

[1] ينظر: هيثم هلال، معجم مصطلح الأصول، ط1، دار الجيل، بيروت 2003، ص 161. وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، د ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2، ص 675.

[2] هيثم هلال، م.س، ص 26

[3] جميل صليبا، م.س، ص 675.

[4] الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، ط2، دار الصفوة، القاهرة، مصر، 1992، ج5، ص364.

بينما اختلفوا في التقسم العام للسؤال بين خمسة ومنهم (الباجي أبو الوليد)، وأربعة ومنهم (الخطيب البغدادي) فإنّهم متفقون في أغلب التفاصيل بل ودقيقها أحيانا، ولا تعدو مسألة الاختلاف ثانوية متعلق بالتبويب والترتيب.

قسّم الخطيب البغدادي السؤال إلى أربعة أضرب[1]، يقابل كلّ ضرب منها ضرب من الجواب من جهة المسئول كالآتي:

**السؤال عن المذهب.** صورته: ما تقول في كذا. وجوابه من جهة المسئول أنْ يقول: قولي أو مذهبي كذا. فإذا سأل سائل عن حكم مطلق، نظر المسئول فيما سأله عنه، فإن كان مذهبه موافقا لما سأله عنه من غير تفصيل أطلق الجواب عنه. وإنْ كان عنده فيه تفصيل، كان الخيار بين أنْ يفصله في جوابه وبين أنْ يقول للسائل هذا مختلف عندي فمنه كذا، ومنه كذا، فعن أيهما تسأل؟ فإذا ذكر أحدهما أجاب عنه، وإنْ أطلق الجواب عنه كان مخطئا.

**السؤال عن الدليل.** وصورته: ما دليلك على هذه المسألة؟ ويكون الجواب من المسئول: دليلي كذا. فإذا ذكر السؤول الدليل، وكان السائل يعتقد أنّ ما ذكره ليس بدليل، مثل أنْ يكون قد احتجّ بالقياس، والسائل ظاهري لا يقول بالقياس. فقال للمسئول: هذا ليس بدليل. فإنّ المسؤول يقول له: هذا دليل عندي، وأنت بالخيار بين أنْ تسلمه وبين أنْ تنقل الكلام إليه فأدل على صحته. فإنْ قال السائل: لا أسلّم لك ما احتججت به ولا أنقل الكلام إلى الأصل، كان متعنتا مطالبا للمسئول بما لا يجب عليه، وإنما كان كذلك المسئول لا يلزمه أنْ يثبت مذهبه إلاّ بما هو دليل عنده، ومَن نازعه في دليله دلّه على صحته، وقام بنصرته، فإذا فعل ذلك فقد قام بما يجب عليه فيه، وإنْ عَدَلَ إلى دليل غيره لم يكن منقطعًا؛ لأنّ ذلك لعجز السائل عن الاعتراض على ما احتج به وقصوره عن القدح فيه.

**السؤال عن وجه الدليل،** فيبينه المسئول. فإذا كان الدليل غامضا يحتاج إلى بيان طولب بذلك، فإن تجاوزه إلى غيره كان مخطئا؛ لأنه لا يجوز تسليمه إلا بعد أنْ ينكشف وجه الدليل من جهة المسئول على ما سأله عنه، وإنْ كان الدليل ظاهرا جليًّا لم يجز هذا السؤال، وكان السائل عنه متعنتا أو جاهلا.

---

[1] الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، دط، مكتبة التوعية الاسلامية، تح: عادل بن يوسف العزازي، 2007، مج2، ص735-738.

**السؤال على سبيل الاعتراض عليه والطعن فيه.** فيجيب المسئول عنه ويبين بطلان اعتراضه وصحة ما ذكره من وجه دليله. والاعتراض يكون بحسب نوع الدليل.

فمن الاعتراضات التي توجه على الدليل من القرآن: المنازعة في كونه محكما، وفي دلالته على المعنى المطلوب تقريره، وأنْ يعارضه بغيره سواء من القرآن أو من غيره كالسنة.

ومن الاعتراضات التي توجه على الدليل من السنة: المطالبة بالإسناد، والقدح في صحة الإسناد، والقدح في صحة المتن، وادعاء النسخ، والمعارضة بخبر آخر.

ومن الاعتراضات على الدليل من الاجماع: ادّعاء عدم الاتفاق على المسألة.

ومن الاعتراضات على الدليل من المعقول: كونه غير صريح، وكونه ظنّيا

بينما قسّم الباجي في كتابه **المنهاج في ترتيب الحجاج** السؤال إلى خمسة أضرب[1]:

الأول: **السؤال عن إثبات مذهب المسؤول.** هل للمسئول مذهب في الحادثة أم لا؟

الثاني: **السؤال عن ماهية مذهبه.** السؤال يقع عن الحكم مرّة، وعن طريق الحكم فقد يكون عن اسم وقد يكون عن صفة يتعلق بها الحكم وقد يكون عن علّة الحكم.

الثالث: **السؤال عن دليل المذهب.** هو أن يقول السائل للمسئول بعد الجواب عن المذهب: ما الدليل على ذلك؟ فيوجّه على المسئول إقامة الدليل.

الرابع: **السؤال عن وجه الدليل.** هو أن يستدلّ بآية أو خبر، فلا يتبيّن دليله فيطالب ببيان وجه الدليل.

الخامس: **السؤال عن وجه القدح في الدليل.** وهو ثلاثة أضرب: **المطالبة، والاعتراض، والمعارضة. فالمطالبة** هي مطالبة بتصحيح الأخبار وإثبات أسانيدها، والمطالبة بتصحيح الاجماع وإثباته، والمطالبة بإيجاد العلّة وتصحيحه، وغيرها، فيتوجّب على المسئول تصحيح ذلك. وأمّا **الاعتراض** فهو الاعتراض في نفس الدليل بما يبطله؛ مثل الطعن في الأسانيد أو في الاجماع، فيلزم المسئول إسقاط السؤال ودفعه بما يوقفه ليُسلّم له الدليل. وأمّا **المعارضة** فهو أنْ يقابل دليله بمثله أو بما هو أقوى منه.

---

[1] ينظر: الباجي أبو الوليد، المنهاج في ترتيب الحجاج، ط3، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 2001، ص ص 34-41

ويلخص حمو نقاري التقسيم الأصولي في ثلاثة مسائل رئيسية منطلقا كون الأصل في العلم هو الاستعلام، ومقام أول اسمه "**المقام الاستعلامي**". يتحدّد المقام الاستعلامي بوجود مسألة يُستعلم عن أمور ثلاثة رئيسية فيها[1]:

1) عن **حكمها:** بطلب المذهب الذي تذهبه الذات المسؤولة في المسألة موضع السؤال؛ وهذا "**استخبار عن المذهب**". وهنا يكون **فعل الادعاء.**

2) عن **دليل حكمها:** فتتساءل الذات أو تسأل "**ما دليل الذي ذكرت أنّه حكم**"، يتعلق السؤال هنا بالتعليل، فسؤال الدليل "**استخبار عن العلّة**" والاخبار بها تعليل وتدليل. وهنا يكون **فعل النظر**.

3) **عن** "**وجهة دلالة الدليل** الذي ذكر في التعليل: ويتعلق "**سؤال وجه الدلالة**" بالوجه أي الطريق الذي يصل الدليل بالحكم. ووجوه الدلالة هي بمثابة آلات العبور من المعلومات إلى المجهولات، وهي الطرق التي عبرها يتم الانتقال من الأدلة إلى مدلولاتها. وهنا يكون **فعل التوجيه.**

ولا بد من الاشارة أنّ هناك أسئلة تعتبر قوادح للعلّة ومنها:

أ- **سؤال التَّعْدية:** «التَّعْدية تطلق في مجال القياس على "العلّة" ويُراد بها **نقلُ الحكم من الأصل إلى الفرع** بمعنى جالب الحكم. وتطلق على ما يكون من "قوادح العلّة" وتُعرَّف بمعارضة وصف المستدل بوصفٍ آخرَ مُتعدٍّ»[2].

ب- **سؤال المطالبة:** «وهو سؤال المطالبة" كذلك، من "قوادح العلّة" وهي طلب دليل علّية الوصف من المستدِل، أي: أنْ يطلُبَ المعترضُ من المستدِل الدليل على أنّ الوصف الذي جعله جامعًا بين الأصل والفرع عِلّةٌ»[3].

ج- **سؤال المنع:** «المنع يقال له" منع حُكم الأصل". ومعناه **منعُ المعترض حكم أصل المستدِل** ... و"سؤال المنع" من "قوادح العلّة"»[4].

---

[1] ينظر حمو النقاري، م.س، ص343-344.

[2] هيثم هلال، م.س، ص 91

[3] م.ن، ص 301

[4] م.ن، ص 331

وفي مرحلة السؤال يجد المستعلَم المسؤول نفسه في مقام الجواب، ويسمّى "**المقام النظري**". مقام ينجز فيه الناظر جملة من الأفعال النظرية باعتبارها مهاما وتكاليفا وأعباء، أفعالا يتوقف حصول المطلوب بها على جملة من الشروط نسمّيها "**شروط صحة أفعال النظر**" الاخلال بها يفسدها.

**المبحث الثاني: النــــــــــــظر**

في البدء يجب الاشارة إلى أهمية وموقع النظر من العلم، ويكفي لمعرفة هذه الأهمية أن يعتبره ابن تيمية أحد طرق العلم الثلاثة إضافة إلى الحس والخبر[1].

وندخل النظر من خلال مفهومه المعجمي. هيثم هلال قال أنّ النظر في اللغة «مصدر للفعل "نَظَر، ينظر" ويعني نظر العين والقلب. فالنظر من العين هو حسُّها، ومن القلب هو الفِكْر في الشيء تُقَدِّره وتقيسه منك. وهو بهذا المعنى الأخير ألصق بمراد الأصوليين، فلذلك يُعرَّف بأنّه **الفِكْر الذي يُطلب به علم أو ظن.** والمراد بـ "الفكر" هنا هو "التفكر" أي **إمعان الرؤية**، بمعنى إعمال العقل بعمليةٍ عقليةٍ، باصطلاحنا المعاصر»[2].

وجميل صليبا فأورد في المعجم الفلسفي: أنّ «النظر هو الفكر الذي تطلب به المعرفة لذاتها، لا الفكر الذي يطلب به العمل أو الفعل .. وللنظر تعريفات بحسب المذاهب. فأرباب التعاليم يقولون: إنّ النظر **ترتيب** أمور معلومة للتأدّي إلى مجهول، والرازي يقول: إنّ النظر ترتيب تصديقات يتوصل بها إلى تصديقات أخرى، ومنهم مَن يقول: إنّ النظر هو **البحث**، وهو أعمّ من القياس... جملة القول أنّ النظر كالفكر فعل صادر عن النفس لاستحصال المجهولات من المعلومات، والمجهول لا يكتسب من كلّ معلوم على أي وجهٍ كان، بل لا بدّ له من معلومات مناسبة، وترتيب معيَّن فيما بينها، وهيئة عارضة لها بسبب ذلك الترتيب»[3].

وقد خصص صاحب المقدمة في الأصول بابًا عنونه "**باب الكلام في وجوب النظر**": «وجوب النظر والاستدلال هو مذهب الامام مالك في سائر أهل العلم لأنّه قد استدلّ في المسائل باستدلالات، واحتجّ بقياسات .. وقد دلّ الله تعالى على وجوب النظر والاستدلال والتفكُّر والاعتبار في آيات كثيرة من كتابه فقال عزّ وجلّ: ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى ٱلۡإِبِلِ كَيۡفَ خُلِقَتۡ﴾[4]»[5].

[1] ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س مج13، ص 75.
[2] هيثم هلال، م.س، ص 338.
[3] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، ص472-473.
[4] سورة الغشية، الآية 17.
[5] ابن القصار، أبي الحسن علي بن عمر: المقدمة في الأصول، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1996، ص 7-8.

لقد كان لعلماء الأشاعرة رأيا موسعا في مفهوم النظر واقسامه. فعند القاضي أبو بكر الباقلاني*: «النظر هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن»[1]. وقد حكاه عنه الآمدي، شارحا بقوله: «وقوله: هو الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن، شرح لمعنى الفكر، فإنه لما قال: النظر هو الفكر، كأن سائلا سأل وقال: فما الفكر؟ فقال: هو الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن، وقد قصد بقوله: يطلب به الاحتراز عن سائر الصفات المشروطة بالحياة، وعن الحياة؛ فإنه لو قال: هو الذي يطلب به من قام به علما، أو غلبة ظن، ولم يقل به؛ لانتقض بسائر هذه الصفات؛ فإنها قائمة بطالب العلم، والظن، وليست فكرا. وبقوله علما، أو غلبة ظن، تعميم القاطع، والظني»[2]. ويعلق الإيجي في كتاب المواقف قائلا: «فهذا الحد الذي ذكره القاضي؛ تعريفه الشامل لجميع أقسامه، من الصحيح، والفاسد، والقطعي، والظني، والموصل إلى التصور، سواء كان في مفرد، أو مركب، والموصل إلى التصديق على اختلاف أقسامه»[3]. والعلم النظري عند القاضي هو علم يقع بعقب استدلال وتفكر في حال المنظور فيه، أو تذكر نظر فيه، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر، والروية، وتأمل حال المعلوم، فهو الموصوف بقولنا علم نظري[4].

أما أبو المعالي الجويني فيقول: «النظر في اصطلاح الموحدين هو الفكر الذي يطلب به من قام به علما أو غلبة ظن»[5]، وزاد في تبيان علاقة المناظرة بالنظر أنّ «كلّ مناظرة نظر وإنْ كان ليس كلّ نظر مناظرة»[6] . أمّا ابن تيمية فيقول: ليس كلّ ما عرفه الانسان أمكنه تعريف غيره

---

* الباقلاني، أبو بكر محمّد (338–403هـ/950–1013 م): من كبار المتكلّمين على المذهب الأشعري. مولده في البصرة، وإقامته ووفاته في بغداد. عُرف عنه كثرة التطويل في المناظرة مع جودة الاستنباط. من آثاره: "إعجاز القرآن"، و"التمهيد في الردّ على الملحدة والمعطّلة والخوارج والمعتزلة"، و"الانصاف". نقلا عن معجم أعلام المورد، ص 92.

[1] ينظر: الباقلاني، أبو بكر محمّد، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية،ط1، 1987م، ص27.

[2] ينظر: الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، ط1، 2003، ج1، ص63.

[3] ينظر: الإيجي، عضد الدين ، كتاب المواقف، ط1، تح: عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، بيروت، 1997، ج1، ص119.

[4] ينظر: الباقلاني، أبو بكر محمّد، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، ط2، تح: محمد زاهد الكوثري، طبعة المكتبة الأزهرية، 2000، ص14.

[5] ينظر: الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، م.س، ص11.

[6] الجويني، أبو المعالي، الكافية في الجدل، م.س، ص19.

به، فلهذا كان النظر أوسع من المناظرة فكلّ ما يمكن المناظرة به يمكن النظر فيه وليس كلّ ما يمكن النظر فيه يمكن مناظرة كلّ أحد به»[1].

تعتمد المناظرة في الأصل على نظر كلّ طرف وبحثه سواء أنشئ هذا النظر عند المناظرة أو كان سابقا لها. وبالنظر تحصيل ملكة المناظرة وطرقها، فلا يقع المناظر في الأخطاء. ومع أنّ النظر أوسع من المناظرة إلا أنّه في الجانب التطبيقي يجوز في المناظرة ويستساغ من الاستدلال ما لا يجوز ولا يستساغ في النظر بسبب التنزل مع الخصم كموافقته ظاهرا على بعض باطله إذا كانت المصلحة تقتضي ذلك حتّى يمكن إظهار فساد هذا الباطل في نهاية الأمر، ولذلك رجّح علماء بل جزم أكثرهم على أنّ ابراهيم عليه السلام في استدلاله على بطلان عبادة الكواكب كان مناظرا، قال ابن كثير رحمه الله: قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ ... ﴾[2]: فهذا على وجه التنزل مع الخصم أي: هذا ربي، فهلم ننظر، هل يستحق الربوبية؟ وهل يقوم لنا دليل على ذلك؟ فإنه لا ينبغي لعاقل أن يتخذ إلهه هواه، بغير حجة ولا برهان. تفسير السعدي. وقال ابن كثير في تفسيره: اختلف المفسرون في هذا المقام، هل هو مقام نظر أو مناظرة، فروى ابن جرير من طريق علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس ما يقتضي أنه مقام نظر، واختاره ابن جرير ... والحق أنّ ابراهيم عليه السلام كان في هذا المقام مناظرا لقومه مبينا بطلان ما كانوا عليه من عبادة الهياكل والأصنام.[3]

يمكننا القول أنّ المقام النظري يجد مبدأه في السؤال؛ "**الادعاء**" الذي به الوصل بين **النظر والاستعلام** .. والمقام النظري ينطوي أيضا على مقصدٍ يتمثل في دعوة الغير إلى قبول ما يقترحه الناظر من بيان وإعلام والعمل به، أي يتمثل في "**الدعوة**".

إذن – يقول حمو النقاري – لدينا ثلاثة أفعال نقف عندها: فعل الادعاء، فعل النظر وفعل الدعوة.

---

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، م.س، ج7، ص171.

[2] سورة الأنعام، الآيات 76–79.

[3] ابن كثير، أبي الفداء أسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1997، مج3، ص291–292.

**أولا: فعل الادعاء: تعيين الحكم في المسألة وهو المذهب او المدعي**

إنّ الناظر باعتباره منكرا في مسألة من المسائل ليقضي فيها بقضية، ويحكم فيها بحكم، إنّما يتوخّى الانتصاب للادعاء، فهو بقضائه وحكمه يصبح مدّعيا لتلك القضية وذلك الحكم، **فكلّ ناظر إذن مدّع.** فالناظر مدّع مخصوص، مدّع بأنّ على أصل أو جملة من الأصول، مرتب على مقدمة أو جملة مقدّمات، مستشهد بشاهد أو جملة شواهد، مسترشد بآية أو جملة من آيات، مدلل بدليل أو جملة أدلة، معلّم بعلامة أو جملة معلومات ... والناظر باعتباره مستدلا يتوخى دائما أمرين: أنْ يكون **ما يستدلّ به صحيحا**، وأنْ يكون **ما يستدلّ سالما عن المعارض**، وهذا الثاني هو الباب الرحب الذي تدخل منه "**المناظرة**" لتكون مُكوِّنا أساسيا من مكوِّنات النظر، إذ هي **العلم الذي يبيّن وجوه نصب الموانع ووجوه التخلص منها**، وبالتالي بها يستطيع الناظر أن يسْلم من المعارضات ليستوفي نظره.[1]

نرجع إلى مناظرة ابن تيمية مع عطاء الله السكندري. فالمدّعي وهو ابن عطاء الله السكندري ينتصب للردّ عن سؤال الشيخ ابن تيمية ويجيبه: «أمَا آن لك أنْ تعرف أنّ الاستغاثة هي الوسيلة والشفاعة، وأنّ الرسول يستغاث ويتوسل به ويستشفع». فمذهب ابن عطاء هي الوسيلة والشفاعة وهو ما يناقض رأي ابن تيمية، ومن هنا يبدأ النظر والمناظرة.

**ثانيا: فعل النظر: تعيين دليل الحكم أو أدلته وهو التدليل أو التعليل**

في محاولة لفهم فعل النظر، نرجع إلى تراثنا الاسلامي العربي نجد أبا الحسن الأشعري يقول أنّ الاستدلال هو النظر والفكرة من المفكر والتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشاهد على الغائب، يعلق حمو النقاري عن مقولته بأنّ «النظر هنا نظر قلبي يعنى الاستدلال والفكرة والتأمّل والاستدلال هو الاستشهاد فالنظر إذاً استشهاد؛ دعوة شاهد على غائب، وقياس فرع على أصل»[2]. ويتبيّن إذن أنّ النظر في التراث هو نظر قلبي. يقتضي النظر والاستدلال وجوبا، وجود شاهد نشهد بحكمه **ونعلمه**، وغائب **غاب عنّا حكمه.** المعلوم المردود إليه هو "الشاهد" و"الأصل" و "المنظور فيه" و "المعلوم"، أمّا المردود فهو "الغائب" و "الفرع" و "المردود إلى المنظور فيه".

[1] ينظر: حمّو النقاري، م.س، ص345- 346

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، ص347.

والأمور التي تقع موقع الشواهد والأصول في كلّ نظر هي "المعارف الضرورية" التي تحدث لعارفها لا عن فكرة متقدّمة ونظر واستدلال، ولا تكون محلّ شكّ.[1] أمّا التي تقع موقع الغائب والفروع فهي المعارف المكتسبة بالنظر أي "**المعارف النظرية**". والمعارف النظرية هي المعرفة الحادثة بالردّ إلى المعرفة الضرورية، مثل المعارف والمذاهب التي يكون طريقها الاجتهاد.

إذن النظر هو **ردّ ما يراد علمه على شاهد لتُعلمَ مماثلته أو مخالفته في الحكم** وهذا الرد يكون بـ: الاستدلال بالشاهد على الغائب، قياس الغائب على الشاهد، ردّ الفرع إلى الأصل، قياس الفرع بالأصل، قياس التمثيل، قياس الأصل على الفرع. وكلّها تسميات لتقنين عملية الرد.

تميّز النظّار المسلمين في محاولتهم التقنين للنظر عن أصحاب المنطق اليوناني بأن اشترطوا إضافة إلى الشروط المنطقية شروطا خُلقية وأدبية لها دَخْل في صحة النظر[2].

وحين نتأمل العديد من الآيات في القرآن الكريم نجدها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة تحت وتدلّ على **الاستنباط والاستدلال** في غير موضع، قال الله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ۝٢﴾ [3] ... فكان ذلك دليل على الانتزاع من الأصول، وإلحاق المسكوت عنه بالمذكور على وجه **الاعتبار**[4].

أمّا الايجي في المواقف فالدليل عنده «إمّا عقلي بجميع مقدماتها أو نقلي بجميعها، أو مركب منها، والأول العقلي، والثاني لا يتصور، إذ صدق المخبر لا بدّ منه وأنّه لا يثبت إلاّ بالعقل، والثالث هو الذي نسمّيه بالنقلي، ثمّ مقدماته القريبة قد تكون عقلية محضة، و قد تكون نقلية محضة، وقد يكون بعضها مأخوذا من العقل وبعضها من النقل فلا بأس أن يُسمّى هذا القسم بالمركّب[5].

---

[1] م.س، ن ص.

[2] م.ن، ص348.

[3] سورة الحشر، الآية 2.

[4] ينظر: ابن القصار، أبي الحسن علي بن عمر: المقدمة في الأصول، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1996، ص 7 و8.

[5] الايجي، عضد الدين، م س، ص39.

أمّا شيخ الإسلام ابن تيمية فالأدلة عنده نوعان: شرعية وعقلية[1]، باعتبار مصدر مادة الدليل وليس حكما عليه، ولذا نجد الدليل الشرعي عنده قسمان: سمعي وعقلي.

**فالسمعي**(المنقول): هو الدليل الشرعي الذي لا يعلم إلاّ بمجرد إخبار الصادق، فإذا أخبر بما لا يعلم إلاّ بخبره كان ذلك شرعيا سمعيا.

و**العقلي**: فيكون معلوما بالعقل، ولكن الشرع نبّه عليه ودلّ عليه، فيكون شرعيا عقليا[2]. ونشير إلى أنّ لفظ "الدليل العقلي" – عندما يطلق – فهو مسمّى لجنس يقع تحته أنواع منها ما هو حق ومنها ما هو باطل[3].

أماّ الباقلاني عقد ثلاثة أضرب للدليل: **عقلي** له تعلق بمدلوله، نحو دلالة الفعل على فاعله، وما يجب كونه عليه من صفاته. **وسمعي شرعي**: دال من طريق النطق بعد المواضعة، ومن جهة معنى مستخرج من النطق، و**لغوي**: دال من جهة المواطأة والمواضعة على معاني الكلام، ودلالات الأسماء والصفات وسائر الألفاظ»[4].

حين نقرأ مناظرات ابن تيمية، نجده في الاستدلال الحجاجي استعمل ثلاث شعب:

1- **الاستدلال بالمنقول(الشرعي)**: وهو الغالب على مناظرات ابن تيمية لأهل النحل والفرق المختلفة، لأنّهم من أهل الايمان ويعترفون بالدليل الشرعي من كتاب وسنّة. ونتأمل الاستدلالات التي استدلّ بها ابن تيمية في المناظرة التي ساقها إبراهيم بن أحمد الغياني، فذكر أنّ شيخ الإسلام «شرع يعيب تلك الأحجار، التي كان الناس يتبركون بها، وينهى الناس عن إتيانها، أو أن يحسن بها الظن.

فقال بعض الناس: **إن قد جاء حديث "لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه الله به"** فقال الشيخ: هذا الحديث كذب مختلق و إفك مفترى على رسول الله ﷺ، والذي صحّ وثبت عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربّه عزّ وجلّ أنه قال: "**أنا عند ظن عبدي بي**"، **وقال " لا يموتن أحدكم إلا هو**

[1] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص145.

[2] م.س، ص198-199.

[3] م.ن، ص191.

[4] الباقلاني، أبو بكر محمّد، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، م.س، ص15.

**يحسن الظن بالله** "[1] فهو الرب العظيم الكبير المتعال، الذي بيده ملكوت كل شيء، يُحسن العبد به ظنه، لا يحسن ظنه بالأحجار، فإن الكفار أحسنوا ظنهم بالأحجار فأدخلتهم النار، وقد قال الله تعالى في الأحجار، وفيمن أحسنوا بها الظن حتى عبدوها من دونه " **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾ (التحريم:6)**، وقد أمر النبي ﷺ أن يستجمر من البول بثلاثة أحجار، ما قال أحسنوا ظنكم بها، بل قال استجمروا بها من البول، وقد كسر النبي ﷺ الأحجار التي أحسن بها الظن حتى عبدت – حول البيت"[2].

2- **الاستدلال بالمعقول:** وهو عام وشائع في القضايا المنطقية والعقلية وخاصة مع أهل الملل (اليهود والنصارى ... ) ومن ذلك مناظرة الشيخ ابن تيمية مع النصارى حول تشبيههم ظهور اللاهوت في الناسوت بظهور الروح في البدن، وأنه إذا كان البدن يتألم بما يصيب الروح من الألم، فيلزم النصارى أن يكون الناسوت لما صلب وتوجّع أن يكون أيضاً اللاهوت متوجعاً. ساق هذه المناظرة فقال(ابن تيمية): "وقد خاطبت بهذا – التشبيه –بعض النصارى،

فقال لي: الروح بسيطة، أي لا يلحقها ألم،

فقلت له: فما تقول في أرواح الكفار بعد الموت أمنعّمة، أو معذبة؟

فقال: هي في العذاب،

فقلت: فعلم أن الروح المفارقة تنعم وتعذّب، فإذا شبهتم اللاهوت في الناسوت، بالروح في البدن، لزم أن تتألم إذا تألم الناسوت، كما تتألم الروح إذا تألم البدن[3].

3- **الاستدلال باللغة** أو هي استراتيجية الحجاج باللغة: ومن أمثلة ذلك ما جاء في مناظرة العقيدة الواسطية:

**لقد كان شيخ الإسلام وقّافاً على نصوص الوحيين نفياً وإثباتاً، ومن ذلك قوله:" إني عدلت عن لفظ التأويل إلى لفظ التحريف، لأن التحريف اسم جاء في القرآن بذمه، وأنا تحريت في هذه العقيدة اتباع الكتاب والسنة، فنفيت ما ذمه الله من التحريف، ولم أذكر فيما لفظ التأويل بنفي**

---

[1] مسلم أبي الحسين، صحيح مسلم، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 2006، ص1316. حديث رقم: 2877.

[2] الجامع لسيرة ابن تيمية، ص 89، 80

[3] ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، مطبعة المدني، القاهرة، ج2، ص271.

**ولا إثبات، لأنّه لفظ له معان. كما بيّنته في موضعه من القواعد. فإنّ معنى لفظ "التأويل" في كتاب الله: غير معنى لفظ "التأويل" في اصطلاح المتأخرين، من أهل الأصول والفقه، وغير معنى** لفظ "التأويل" في اصطلاح كثير من أهل التفسير والسلف، لأنّ من المعاني التي قد تُسمّى تأويلا ما هو صحيح، منقول عن بعض السلف، فلم أنف ما تقوم الحجة على صحته فإذا ما قامت الحجة على صحته وهو منقول عن السلف: فليس من التحريف.

**ولما اعترض الخصوم بأن من خالف شيئاً من عقيدة الفرقة الناجية يلزم هلاكه.**

**أجاب قائلاً: " ليس من خالف في شيء من هذا الاعتقاد يجب أن يكون هالكاً، فإن المنازع قد يكون مجتهداً مخطئاً يغفر الله خطأه، وقد لا يكون بلغه في ذلك من العلم ما تقوم به عليه الحجة، وقد يكون له من الحسنات ما يمحو الله به سيئاته"»**[1]

**<u>شروط صحة النظر</u>:** هناك شروطا خُلقية وأدبية يمكن تسميتها شروط النظر خارج المنطقية (تقويم النظر خارجيا)، وشروطا منطقية للنظر (تقويم النظر داخليا).

### 1.2 التقويم الخارجي للنظر:

شروط النظر الخارجية: هناك شروط تعود إلى: الناظر المكلف، الناظر المتمذهب، الناظر المتوحد.

**الشروط العائدة إلى الناظر المكلف:**

إنّ القرآن الكريم لم يكتف بطلب الاعتبار والتعقل من مخاطبيه وإنّما نهاهم أيضا عن مضاداتها من شك، ومرية (تردد في الأمر وهو أخص من الشك) ومماراة (المحاجّة فيما فيه مِرية)، وجحود (الجحود نفي ما في القلب اثباته وإثبات ما في القلب نفيه) ، واللجاج (التمادي في العناد)، والظلم (وضع البنى في غير موضعه المختص به)، والضلال، والغفلة، والافك، والجهل

[1] السيد الجميلي، م.س، ص100.

(فعل الشيء بخلاف ماحقّه أن يفعل). وهذه المفاهيم تنطبق على افعال الجوارح وأفعال القلوب. والنهي عنها مكافئ لطلب فعل أضدادها[1].

والقرآن الكريم مليء أيضا بالآيات التي تطلب من المخاطبين به التدبر والاعتبار والاستدلال والنظر، وقد ورد هذا الطلب بصيغ التوجيه يمكن عدّها "موجهات معرفية". أهم هذه الصيغ "**لعلّ**" (لعلّكم تهتدون، لعلهم يرشدون ... ). وكذلك الصيغ التي تبتدئ بالأداة " أفلا" ( أفلا تذّكرون، أفلا تشكرون، أفلا يبصرون ... ) ف "الألف إذا دخلت على نفي تجعله إثباتا لأنه يصير معها نفيا يحصل منهما إثبات" فلعلّ وأفلا في كلام الله غالبا ما تدلّ على "**الوجوب**" . إنّ في تسمية القرآن الكريم باسم "الآيات" دلالة واضحة على وجوب الاعتبار والنظر. والناظر المسلم بممارسة النظر يكون مستجيبا لما يقتضيه التكليف الشرعي الاسلامي منه.[2]

**الشروط العائدة إلى الناظر المتمذهب:**

إذا كان الناظر منتميا إلى طائفة تداولية متميزة فلا ينبغي أن يحول هذا الانتماء بينه وبين التفحص النقدي لأصول طائفته، فعليه أن يعوّل على نفسه في التثبّت من صحة هذه الأصول، يقع التثبّت من الأصول بـ: "التعقب لها، فبهذا التعقب يعلم صحّتها أو فسادها .. ولن تظهر للناظر صحّة أصول طائفته إلا بفضل تعليلها والتدليل لها. إنّ صحّة أصل من الأصول تابعة لصحة التدليل لذلك الأصل وتعليله .. وعليه يفيد تعليل أصول الطائفة التي ينتمي إليها الناظر والتدليل لها في أمرين:

- أمر التثبّت من سلامة الانتماء وصوابه، وبهذا فهو مفيد لذاته.
- أمر التمكّن من الذود عن مقالات طائفته وحفظها، وبهذا فهو مفيد لأهل طائفته.

لا يكفي المناظر المتمذهب أن يقف على صحّة أصول طائفته. إنه مطال أيضا بالتعرف على أصول المذاهب المخالفة، وعلى تدليلاتها وتعليلاتها. وذلك لأنّ «كلّ مَن لم يعرف علل

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دط، مكتبة مصطفى نزار مصطفى الباز، دت، ص115، 577، 603.

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص359-351

مخالفيه لم تقو معرفته بحقيقة قوله، ومتى عرفها عرف ما يفسدها، والذي يفسدها مصحح لقوله، لأنّ المذهب لا يفسد إلاّ بحجة تفسده وما يفسده يصحّح ضدّه»[1].

**الشروط العائدة إلى الناظر المتوحّد:**

إنّ الناظر من حيث توحده عامل بنظره، وهو في عمله النظري هذا منهي عن أمور من جهة، ومحذر من أخرى من جهة ثانية، وملزم بواجبات من جهة ثالثة:

**مَنهيٌّ** عن التقليد، وركوب الأسهل، وركوب ما يرى فيه نفعا دنيويا له، والانجرار بالمشهور من الأقوال.

**مُحذّرٌ** من الانجرار بالمشهور في الصناعة التي يختص بها والتي يشارك غيره فيها، ومن الاستصحاب والاستمالة والاستقطاب فيتبع صاحبا يستقطبه ويستميله.

و**مُلزَمٌ** بوجوب البحث والاستبصار، ووجوب العدل في النظر إلى المقالات المختلفة، ووجوب التريث والتوقف عن القطع بما لم يُعلم يقينا.[2]

ومدار الأمر بالنسبة للناظر من حيث انتماؤه الملّي، ومن حيث انتماؤه المذهبي، من حيث توحده الذاتي، على: العدل في النظر، والتحرز من الاعجاب بالخاطر والعمل على ما سبق إلى القلب وما تستحقه الطبائع، والتثبّت وترك العجلة، والتوكّل على الله تعالى والرغبة إليه في التوفيق والعصمة.[3]

ابن تيمية – الناظر – رغم كونه يدافع ويساند آراء الحنابلة إلاّ أنّ له مذهبه ويمكننا تصنيفه في **الناظر المتوحد**، ولم يمنعه هذا من النظر في كلّ المذاهب والآراء والاجتهاد، بل نجده تعمق «في دراسته للمذاهب الاسلامية كلّها والفرق المختلفة والآراء المتباينة، وعرف تاريخ كلّ فرقة ومنهاج كلّ نحلة وعقيدة كلّ طائفة، ثمّ خالف المذاهب الأربعة متحزبا لدينه وسنة رسول الله ﷺ، واعتذر عنهم إذا جاءت أقوالهم مخالفة للسنّة الصحيحة بأعذار قويّة ترفع الملام عنهم ويدعو إلى

[1] حمو النقاري، م.س، ص 352-353.

[2] م.ن، ص354-355.

[3] م.ن، ص356

توقيرهم وتقديرهم»[1]. ويعضد ما ذهبنا إليه ما ساقه صالح بن عبد العزيز آل منصور حول ابن تيمية – رحمه الله– أنّه «يجتهد في أقوال المذهب فيختار منها ما يعضده الدليل. ولربما يعدل عن هذا المذهب. أو الراجح فيه إلى ما يراه حقا عند غيره من العلماء غير متعصب للحنابلة. ولكن لمّا كان مذهب الحنابلة خصبًا قلّ أنِ تجد مسألة يقول بها أحد من علماء المذاهب أو غيرهم إلاّ وتجدها نصًّا أو قولاً أو تخريجًا في مذهب الحنابلة، فكان من الطبيعي أنْ يظنّ بعض الناس أنّ ابن تيمية مقلد للحنابلة في هذه المسألة، والحقّ أنّه ليس مقلدا لأحد في ذلك، ولكنّه الدليل والبرهان الذي جعله يقول به... فهذا أحمد ابن حنبل وافق الشافعي ومالك في كثير من آرائهما .. ولم تقل أنّ أحدا منهم مقلّد للآخر»[2].

ويلاحظ هذا في بعض مناظراته، فنجده يقول للجهمية الذين نفوا أن الله تعالى فوق العرش، لما وقعت محنتهم: «أنا لو وافقتكم كنت كافراً؛ لأني أعلم أن قولكم كفر، وأنتم عندي لا تكفرون؛ لأنكم جهال»[3]. وحين قال له أحد المعترضين: «لا ريب أن الإمام أحمد – ابن حنبل – إمام عظيم القدر، لكن قد انتسب إليه أناس ابتدعوا أشياء، واجهه: "أما هذا فحق، وليس هذا من خصائص أحمد، بل ما من إمام إلا وقد انتسب إليه أقوام هو منهم بريء»[4]. وهنا يظهر العدل في النظر وتفهم الرأي الآخر اتباعا للحقّ.

### 1.2 التقويم الداخلي للنظر:

يتمثل التقويم الداخلي للنظر في تبيين النظر من داخله، تبيين أحوال "**المردود إليه**"، وصفاته وما يحق فيه، أحوال "**المردود**" وشرائطه وخصائصه وأحوال "**الردّ**" وكيفياته المشروعة.

الشروط المنطقية المتعلقة بآليات الرد:*

الردّ المشروع والمسموع ردّ المجهول إلى المعلوم ليُعلم حكمه هو ذلك الرد الذي ينضبط بضوابط القياس الأصولي وقواعده.

---

[1] السيد الجميلي، م.س، ص112.

[2] صالح بن عبد العزيز آل منصور، م.س، ص 734.

[3] ابن تيمية، الرد على البكري، ص 259.

[4] ابن تيمية، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س مج3، ص 185.

* حمو النقاري، المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الدار البيضاء، سنة1991

**ثالثا: فعل الدّعوة:**

حضور الاستدلال يكون بحضور السؤال و «المدلل حين يدلل لمدعي ما فإنه يدعو غيره إلى الالتزام بذلك المدعي وبدليله المخصوص الذي ثبت به، وعليه فإنّ الادعاء يؤول عبْر النظر والاستدلال إلى مآل جديد هو **مآل الدعوة إلى الالتزام**.

مقابلة الاستدلال وتلقيه ومعارضته إذن نوعان:

- نوع مختص بنص الدعوة "**المعارضة المختصة بالدليل**" لأنّ الدليل المكوّن الرئيس لنص الدعوة.
- نوع خارج عن نص الدعوة "**المعارضة الغريبة**" لأنّ المستند فيها أمور غريبة عن نص الدعوة»[1].

**المعارضة المختصة بالدليل:** وتقتضي التصدي لاستدلال المدعي الداعي بوجه يكون مآله: من جهة تحلل المتصدي المعترض من الالتزام بالمدعى الذي يدعوه إليه المستدل. ومن جهة أخرى بيان أنّ كونه في حلّ من الالتزام بالمدعى المدعو إلى الالتزام به أمر مشروع. ويبيّن المعترض أنه في حلّ من الالتزام بالأفعال الاعتراضية (فعل الاستجبال أو الاستغراب، فعل الامتناع عن التسليم بصدق ما يقوله المستدل، فعل المطالبة بإقامة الدليل على قول من أقوال المستدل ليتسنى التسليم به وقبوله، فعل القدح في صدق ما قدم دليلا، فعل القدح في صلاحية التدليل بماعدّ دليلا وشاهدا المدعى عند المستدل) وهذه هي الأجناس الخمسة للأفعال الاعتراضية المختصة بالدليل.[2] وهذا على نحو عدم قبول ابن تيمية بدليل "**لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه الله به**" وقدح فيه، وقال أنّ هذا الحديث كذب مختلق و إفك مفترى على رسول الله ﷺ، وأورد الحديث الصحيح الثابت عن النبي ﷺ: فيما يرويه عن ربّه عزّ وجلّ أنه قال: "**أنا عند ظن عبدي بي"، وقال " لا يموتن أحدكم إلا هو يحسن الظن بالله"[3].**

---

[1] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص359

[2] ينظر: م.س، ص360

[3] أخرجه مسلم ك الجنة ح ( 2877).

**المعارضة الغريبة:** وهي غريبة لأنّها خارجة عن نفس الدليل" ولأنّ المستدل له عنده ما يمنعه من قبول ذلك المدلول (أي عنده المعارض لاستدلال المستدل). فالمعارضة الغريبة إذن معارضة تدليل المستدل بتدليل المعترض، ولا يعمد إليها المعترض إلاّ بعد المعارضة المختصة بالدليل.

إنّ المقام النظري باعتباره مقام ادعاء من جهة ومقام دعوة من جهة أخرى يكتمل في النهاية في مقام جديد هو المقام التناظري الذي يقوم فيه كلّ من الداعي والمدعو بالنظر في المدّعى قصد إظهار الصواب فيه على جهة التخاطب والتحاور والتناقش والتنازع والتباحث والتعارض والتراجع والتداخل والتداول ... يكون المدعو سائلا ومعترضا ومانعا ... ويكون الداعي مدّعيا ومجيبا ومعلّلا.[1]

[1] حمو النقاري، م.س، ص362

**المبحث الثالث: المناظرة**

للاقتراب من مفهوم "المناظرة" يمكن البدء بالوقوف على مفهوم الحوار أولا ثُمّ "الجدل" ثانيا وذلك الترادف والتداخل الحاصل بين هذه الاصطلاحات وخاصة بين المجادلة والمناظرة عند كثير من النظّار المسلمين.[1]

**أولاً: الحوار لغة واصطلاحاً:**

1- **الحوار لغة:** ورد في القاموس المحيط: "المحاورة ... والحوار مراجعة النطق، وتحاوروا تراجعوا الكلام بينهم"[2] وفي مختار الصحاح: "الحوار المجاوبة، والتحاور التجاوب"[3] وفي التبيان: "يحاوره يخاطبه، يقال تحاور الرجلان إذا رد كل منهما على صاحبه، والمحاورة: الخطاب من اثنين فما فوق"[4].

2- **الحوار اصطلاحاً:** "هو المراجعة في الكلام ومنه التحاور، وهو ضرب من الأدب الرفيع وأسلوب من أساليبه"[5].

وهذا يعني أن الحوار هو تخاطب يقتضي مراجعة في الكلام ولكن بطريقة مؤدبة وبألفاظ حسنة فيها نوع من الود والحب.

**ثانيا: الجدل لغة واصطلاحاً:**

1- **الجدل لغة:** "هو اللدد في الخصومة والقدرة عليها، ورجل جَدِل ومِجْدَل ومِجدال: شديد الجدل، يقال جادلت الرجل فجدلته جدلاً: أي غلبته، ورجل جدل إذا كان أقوى في الخصام وجادله أي خاصمه، والاسم (الجدل) وهو شدة الخصومة، والجدل مقابلة الحجة بالحجة، والمجادلة: المناظرة

[1] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص365.
[2] الفيروزبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005، ص381.
[3] محمد الرازي، مختار الصحاح، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986، ص 161.
[4] شهاب الدين المصري، التبيان في تفسير غريب القرآن، ط 1، دار الصحابة للتراث، القاهرة، 1992، ص 274.
[5] زاهر الألمعي، مناهج الجدل، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، ص 25.

والمخاصمة"[1]. وهو في اللغة «اللّدَدُ واللجاج في الخصومة في الكلام، يقترن به استعمال الحيلة الخارجية، أحيانا، عن العدل والانصاف»[2].

2- **الجدل اصطلاحاً:** عرفه الجرجاني بقوله: "دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة، أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة"[3]. وفي تعريف آخر: "عبارة عن مراء يتعلق بإظهار المذاهب وتقريرها"[4]، وبين الإمام أبو زهرة الغرض من الجدل بقوله: "والجدل يكون الغرض منه إلزام الخصم والتغلب عليه في مقام الاستدلال"[5].

فِعْل الجدل اصطلاحا "المدافعة لإظهار الحق". وعلم الجدل هو العلم الذي يعرف فيه صحيح الدفع وفاسده"[6]، والجدل عند الطوفي* «ردّ الخصم عن رأيه إلى غيره بحجة، أو يقال علم أو آلة يتوصل بها إلى فتل الخصم عن رأيه إلى غيره بالدليل"»[7]

فالجدل هو حوار كلامي يتفهم فيه كل طرف من الفريقين المتحاورين وجهة نظر الطرف الآخر، ويعرض فيه كل طرف منهما أدلته التي رجحت لديه، واستمساكه بوجهة نظره، ثم يأخذ بتبصر الحقيقة من خلال الانتقادات التي يوجهها الطرف الآخر على أدلته، أو من خلال الأدلة التي ينير له بها بعض النقاط التي كانت غامضة عليه»[8].

---

[1] محمد الرازي، م.س، ص 96.

[2] هيثم هلال، م.س، ص 105.

[3] الجرجاني، محمد الشريف، م.س، ص74.

[4] م.ن، ص75.

[5] أبو زهرة، تاريخ الجدل، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، دس، ص5.

[6] ساحقلي زاده: الرسالة الوليدية في علم آداب البحث والمناظرة، ص 9-10.

* ولد بقرية طوفى قرب بغداد عام 675هـ على الأرجح، تعلّ ببغداد الفقه والنحو والصرف والأصول وشيئا من المنطق. حنبلي المذهب، سافر إلى دمشق ولقي شيخ الاسلام ابن تيمية. ألّف عدّة تصانيف ما زال العكثير منها مخطوطا، ومنها "الاشارات الالهية إلى المباحث الأصولية" و"علم الجذل في علم الجدل"(كتابنا هذا).

[7] الطوفي، نجم الدين: علم الجذل في علم الجدل، تح: قولفهارت هاينريشس، دط، دار النشر فرانز شتاينز بقيسبادن، 1987، ص4.

[8] عبد الرحمن حبنكه الميداني، م.س، ص371.

وقد يكون الجدل بالحسنى حيث قال تعالى: ﴿ **وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ**﴾[1]، وقد يكون بالباطل، قال تعالى: ﴿ **وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ** ﴾[2]، ولذلك قسّم العلماء الجدل إلى ممدوح ومذموم، وذلك بحسب الغاية منه، وبحسب أسلوبه، وما يؤدي إليه. "فالجدل الذي يهدف إلى إحقاق الحق ونصرته، ويكون بأسلوب صحيح مناسب، ويؤدي إلى خير فهذا الجدل الممدوح، والجدل الذي لا يهدف إلى ذلك ولم يسلم أسلوبه، ولا يؤدي إلى خير فهو الجدل المذموم"[3].

ويذكر حمو النقاري أنّ المقام الجدلي مقام استغلابي لا تعاونِي وعرّف الجدل بأنّه «إدارة للكلام بين ناظرين "سائل" و"مجيب"، يتغالبان ويتجاهدان، يريد كل منهما بيان فضله النظري على خصمه»[4].

«وقد نقل المناطقة العرب هذه الكلمة واستعملوها في الصناعة التي تُدْعى باليونانية "طوبيقا". وهي أنسبُ الكلمات في المراد حتّى من أمثال لفظ "المناظرة كـ "المحاورة والمباحثة" وإنْ كان فيهنّ ملاءَمة لهذه الصناعة. واستعملت عبارة "آداب المناظرة" في هذا المدلول، فكانت كَتبً بهذا الاسم. وقد يطلقون هذا اللفظ على نفس استعمال الصناعة، كما أطلقوه على مَلَكة استعمالها فيريدون بـ "الجدل"، حينئذ، القولَ المؤلفَ من المشهورات أو المسلّمات المُلزم للغير والجاريَ على قواعد هذه الصناعة. وقد يقال له: "القياس الجدلي" أو "الحجّة الجدليّة" أو "القول الجدلي". أمّا مستعمل هذه الصناعة فيقال له: "مجادل" أو "جَدَلِيٌّ"».[5]

وجاء في المعجم الفلسفي: «والجدل في اصطلاح المنطقيين قياس مؤلف من مقدمات مشهورة، أو مسلّمة، والغرض منه إلزام الخصم، وإفحام مَن هو قاصر عن ادراك مقدّمات البرهان (تعريفات الجرجاني)، فإن كان الجدلي سائلا معترضا، كان الغرض من الجدل إلزام الخصم وإسكاته، وإنْ كان مجيبا حافظا للرأي، كان الغرض منه أن لا يصير ملزما من الخصم.

---

[1] سورة النحل، الآية 125.

[2] سورة غافر، الآية 5.

[3] محمد أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة، ط 3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995، ص 263-264.

[4] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص233.

[5] هيثم هلال، م.س، ص 105-106.

والجدل في الأصل فن الحوار والمناقشة. قال أفلاطون: "الجدلي هو الذي يحسن السؤال والجواب"، والغرض منه الارتقاء من تصور، ومن قول إلى قول، للوصول إلى أعم التصورات وأعلى المبادئ»[1].

**ثالثا: المناظرة لغة واصطلاحاً:**

1- **المناظرة لغة:** "ورد في لسان العرب: "التناظر: التَّراوض في الأمر، ونظيرك الذي يراوضك وتناظره، وناظره من المناظرة، والنظير المثل، وفلان نظيرك، أي مثلك والمناظرة أن تناظر أخاك في أمر إذا نظرتما فيه معاً كيف تأتيانه"[2].

2- **المناظرة اصطلاحاً:** عرفها الجرجاني بقوله: "هي النظر بالبصيرة من الجانبين، في النسبة بين الشيئين إظهاراً للصواب"[3]. عرفها الألمعي بقوله: "هي تردد الكلام بين شخصين يقصد كل واحد منهما تصحيح قوله وإبطال قول صاحبه مع رغبة كل منهما في ظهور الحق"[4]. وعند التهانوي «هي علمٌ يُعرف به كيفية آداب وإثبات المطلوب أو نفيه أو نفي دليله مع الخصم»[5]. أمّا عند الميداني «**المناظرة** هي **المحاورة** بين فريقين حول موضوع لكلّ منهما وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الاخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره»[6]. أمّ عند طه عبد الرحمن فهي «ممارسة **حوارية** الغرض منها الاشتراك في الوصول إلى الحق».[7]

---

[1] جميل صليبا، م.س، ج2، ص 391.

[2] ابن منظور: لسان العرب، 215 – 219، مادة نظر، دار صادر، بيروت.

[3] الجرجاني، محمد الشريف، م.س، ص 232.

[4] زاهر الألمعي، م.س، ص25.

[5] محمد علي التهانوي، م.س، ص1652.

[6] عبد الرحمن حبنكه الميداني، م.س، ص371.

[7] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص27.

وهكذا يتبين أن المناظرة محاورة من أجل الوصول إلى الصواب. ولهذا اشترط فيها التقارب بين المتناظرين في العلم والفهم. و «تتميز المناظرة عن الحوار، علميا وفلسفيا، بتقابل "العارض" و"المعترض" لإنشاء نص المناظرة منطوقا ومفهوما»[1]، وبهذا فالمناظرة ليست هي الحوار.

**رابعا: المناظرة عند طه عبد الرحمن:**

ولأهمية ما كتبه طه عبد الرحمن حول المناظرة، فإنّنا نُورِد أهم ما ذكره في كتابه **أصول الحوار وتجديد علم الكلام** تحت عنوان: مرتبة "المحاورة" والنظرية "الاعتراضية" للحوارية:

المناظرة بنية معرفية لإحدى المراتب الحوارية الثلاث ألا وهي "المحاورة"، والمحاورة منهج حجاجي يستند إلى نماذج تنتمي إلى المجال التداولي، وهذا يتيح له سلوك أوسع وأغنى سبل الاستدلال، وذلك باعتماد المحاورة في بناء نصه على:

1. الصور الاستدلالية مجتمعة إلى مضامينها أوثق اجتماع.
2. أنْ يطوي الكثير من المقدمات والنتائج، ويفهم من قوله أمورا غير تلك التي نطق بها.
3. يذكر دليلا صحيحا على قوله من غير أنْ يقصد التدليل به.
4. يسوق الدليل على قضية بديهية أو مشهورة هي في غنى عن دليل للتسليم بها.

كلّ ذلك لأنه يأخذ بمقتضيات الحال من معارف مشتركة ومعتقدات موجهة ومطالب إخبارية وأغراض عملية، وكلّ سبيل استدلالي يكون هذا وصفه هو سبيل حجاجي، يقيد فيه المقام التراكيب، ويرجع فيه العمل على النظر.

حول الاعتراض قال «حدّ "الاعتراض" أنْ يرتقي "المعروض عليه" إلى درجة من يتعاون مع "العارض" في انشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزما في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنّها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الاقناع»[2].

---

[1] محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي، ط1، دار الهدى، بيروت، 2003، ص143.

[2] ينظر: طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص42.

**وبيّن أنّ للاعتراض خصائص عدّة لا تستقيم إلاّ بشروط. ومن هذه الخصائص:**

1. فعل **استجابي:** إذ يصدر من صاحبه كردّ فعل على قول خصمه.
2. فعل **ادباري:** يتجه أثره إلى ما سبق من الكلام لا إلى ما يأتي منه.
3. فعل **استشاري:** ذلك أنّه لا يستمدّ مشروعيته من سلطان "المعترض" وإنما من اعتراض العارض.
4. فعل **تقويمي:** ذلك أنّ "المعترض" يتخذ من قول "العارض" موقفًا ملتزمًا وموجهًا.
5. فعل **تشكيكي:** إذ يراجع "المعترض" خصمه في دعواه، بمطالبته بالتدليل أو إبطال دليله.
6. فعل **سجالي** لا وصفي: لأنّ النفي الوصفي يخبر بارتفاع النسبة الحُكمية بين الموضوع والمحمول.

و شروط استجابتها أنْ يكون الاعتراض:

- "مرجعه" هو عين "مرجع قول العارض". (المرجع هنا هو موضوع القول).
- "منطوقه" متصلا بوجه أو بآخر بـ "منطوق قول العارض".
- "غرَضُه" مُفاعلاً "لغرض" هذا القول، (نقصد بـ "الغرض" ما يقصده به البلاغيون القدماء وهو: الحكم المبلّغ بالقول والموجَّه إلى العمل أو بتعبير اللسانيين التداوليين "الفعل التكميلي"، ولا نستعمله بمعنى الغاية).
- "حجّتُه" معاكسة في قوتها لحجّية قول العارض.
- التدليل عليه وتوجيه هذا التدليل تابعين لتدليل قول "العارض" وتوجيهه لدليله.

**النماذج النظرية:** نموذج الإبلاغ ونموذج القصد

أ–نموذج **الابلاغ**[1]: مبنى نموذج "**الابلاغ**" على افتراض بنية مستترة في كلّ قول أيّا كان، يُقَدَّرُ فيها القائل لهذا القول والمقول له. وتتخذ هذه البنية الصورة الآتية:

أَفْعَلُ + ح ك + أن جـ (ح رمز يشير إلى حروف الجر وقد يكون فارغا)

تحتوي هذه الصيغة فعلا يدلّ على الطلب أو الأمر أو السؤال وغيرها من الأغراض الإنشائية مُصَرَّفا إلى المضارع في صيغة المتكلّم المفرد، كما تحتوي ضمير المخاطب (ك) والجملة المصدرية (جـ) التي تصوغ مضمون القول.

[1] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص44.

مثال: البنية المقدرة للقول: "أَثْبِتْ دعواك" هي: "أطلبُ منك أن تثبّت دعواك"

يتبين أنّ نموذج الابلاغ يُبنى على تصور للقائل يجعله قاصدا، لا الخبرَ وحده كما هو في نموذج البلاغ، وإنّما أيضا ابلاغَه إلى الغير... والابلاغ يقترن بقصد التأثير في اعتقادات الغير.

ب- نموذج **القصد**[1]:

يقتضي هذا النموذج تأسيس الدلالة اللغوية على قصود المتكلّمين. ويتخذ الصورة العامة الآتية: إنّ قول "القائل" لا يمكن أن يفيد شيئا إلاّ إذا قصد القائل الأمور الثلاثة الآتية:

- أن يدفع قوله إلى نهوض "المقول له" بالجواب.
- أن يتعرف "المقول له" على هذا القصد.
- أن يكون انتهاض "المقول له" بالجواب مستندا إلى تعرفه على قصد "القائل".

يلزم عن هذا النموذج أن تتعدّد المقاصد، وتتعقد مستوياتها، وتتداخل كما يظهر ذلك في الشرط الثاني من هذا النموذج حيث مردّه إلى قصود ثلاثة متراكبة هي: "القصد"، و"قصْد القصد" و"قصْدُ قصْدِ القصد"؛ إذ يقصد "القائل" بأن يقصد "المقول له" بأنّ " القائل" قصَدَ أن ينهض "المقول له" بالجواب؛ ولا شيء يمنع من ترتيب قصود أخرى عليها تكاد تفوق الحصر، مثل "قصْدُ قصْدِ قصْدِ القصد".

أضف إلى ذلك أنّ هذا النموذج يتسع، إلى جانب الترتيب العمودي للقصود، لتصنيف أفقي لها، كأن يميز بين "قصد الخبر" و"قصد صدق الخبر" (فقد يقع الخبر من صاحبه عن طريق عفوي) و"قصد الاخبار" و"قصد التأثير" في "المقول له" وما إليها، وهكذا بالنسبة لأفعال التكلم الأخرى غير الاخبار.

هذا النموذج .. يجعل صدق القول موقوفا على قصد "القائل" وقوف المشروط على شرطه الضروري – على خلاف نموذج "الصدق" الذي يعزل مضمون القول عن قائله – فينتقل بالقائل من مرتبة "المعارض" إلى مرتبة مَن يقيم غيره "معترضا"، هذه المرتبة التي يلزم عنها مطالبة الغير بالتصديق معم منحه حق المطالبة بالدليل؛ وعليه فإنّ النموذج يحقق شرط "**المحاورة**". ويضيف أنّ المحاورة تعتمد "**الحجاج**" منهجا استدلاليا؛ «السبيل الاستدلالي للمحاورة هو سبيل حجاجي لا برهاني يقيّد المقامُ التراكيبَ ويُرجّحُ فيه العمل على النّظر[2].

[1] م.ن، ص45.

[2] طه عبد الرحمن، م.ن، ص46.

**الشواهد النصية:**

يعتبر طه عبد الرحمن أنّ المناظرة بتعريف الأقدمين هي أبلغ النّصوص في إظهار الكيفية التي تشغل بها آلية "الاعتراض" إضافة إلى "التناص" في السيميائيات الأدبية. واصطلح على "المناظرة" بلفظ "**المحاورة القريبة**" وعلى "التناص" بلفظ "**المحاورة البعيدة**".[1]

المناظرة" هي «النظر من جانبين في مسالة من المسائل قصد إظهار الصواب فيها»، فالمناظر هو مَن كان "عارضا" أو "معترضا"، وكان لعرضه أو اعتراضه أثر هادف ومشروع في اعتقادات مَن يحاوره سعيا وراء الاقناع برأي سواء ظهر صوابه على يدّ هذا أو على يد محاوره.

"التناص" هو تعالق النصوص بعضها ببعض وتتعالق النصوص على **طريقة ظاهرة** يعرض فيها "المحاور" شواهد من أقوال الغير مثل: النقل والتضمين والحكاية والعنعنة والشرح والاقتباس والتعليق .. وعلى **طريقة باطنة** ينشئ بها "المحاور" نصّه عبر نصوص سابقة مماثلة أو مباينة.[2]

ونلاحظ أنّ المحاورة والمناظرة بهذين الاصطلاحين يهدفان إلى إحداث نوع من الاشتراك، أو إشراك الغير بصورة المعترض في إنشاء النص وفي توسيع آفاقه بطريقة الحجاج، إلاّ أنّها لا تبلغ بهذا الاشتراك درجة التفاعل بين المحاور ونظيره لتوقفها عند الابلاغ والقصد فحسب.

**بين المناظرة والجدل:**

من خلال مفهومَيْ الجدل والمناظرة اصطلاحا قد يبدو للوهلة الأولى أنّهما مصطلحين مترادفين. حقيقة هناك عناصر مشتركة بينهما ولكن بينهما فارق أساسي يتحدد حين نعرف الغرض منْ كليهما؛ وهو **الالتزام بالقصد إلى إظهار الحق لا بيان فضيلته على صاحبه وإظهارها والاشتراك في الوصول إلى الحق**، وهذا ما يتفق الإمام أبو زهرة مع غيره في بيان أن المناظرة المقصود – الغرض – منها الوصول إلى الصواب بقوله: "«فالمناظرة يكون الغرض منها الوصول إلى الصواب في الموضوع الذي اختلفت أنظار المتناقشين فيه. والجدل يكون الغرض منه إلزام الخصم، والتغلب عليه في مقام الاستدلال»[3].

[1] طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص46.

[2] طه عبد الرحمن، م.س، ص47.

[3] ابو زهرة: تاريخ الجدل، م.س، ص5.

ويمكننا القول أنّ الجدل الذي أمر به الله تعالى والمذكور في القرآن الكريم ليس هو المناظرة، لأنّ الله حين طلب مجادلة الكفار والمشركين ليس للعدول عمّا يريد تبليغه الرسول والمسلمون إنْ ظهروا عليهم بالحجة والبرهان بل ليرشدهم ويهديهم سبيل سراط الله المستقيم وبالتالي انعدمت نيّة النزول على رأيهم وانتفي غرض المناظرة ليكون جدالا مباشرا لدحض باطلهم.

ويحق لنا أنْ نطرح التساؤل الآتي: "مناظرات ابن تيمية"، هل هي مناظرات بالمفهوم الذي المحدّد آنفا في التعريفات؟ ويمكننا عن تفحص وفهم أن نجيب أنّ جلّ المناظرات أو ما جاء في مؤلفات ابن تيمية تحت مُسمّى: "مناظرات ابن تيمية" تقع في باب الجدل وليس في باب المناظرات.

## الفصل الثالث

# التقويم الأصولي للمناظرة التيمية

**المبحث الأول: التقويم الخارجي للمناظرة التيمية**

**المبحث الثاني: التقويم الداخلي للمناظرة التيمية**

**المبحث الثالث: مآل المناظرة التيمية**

الناس مفطورون على التخاطب والتواصل، والمناظرة كوسيلة وآلية تخاطب وحجاج أمر طبيعي **فطري** يجري بينهم. نجد الاصوليين المسلمين لم يغفلوا عن إثبات وجوب وجود المناظرة، واعتبروها تفاعل طبيعي بين الناس القصد منه «معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المُحال»[1]،

والمناظرة عند ابن تيمية نوعان – كما سبق وأنْ ذكرنا – محمودة (مفيدة) ومذمومة (ساقطة الفائدة)؛ **مناظرة مفيدة**، وهي التي تنعقد لجواب مسترشد أو لتنبيه غافل او لدفع خاطئ وتبيين وجه خطئه له ليرجع عنه إلى الحق. **ومناظرة ساقطة الفائدة**، وهي التي تنعقد لا لأمر من الأمور السابقة. وأكثر من ذلك أنّه يعتبر المناظرة المفيدة داخلة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وفي المجال التخاطبي الاسلامي كان يترتب عليها أحكام شرعية وينبني عليها عمل وسلوك يقتضي أنْ يكون وفق أمر الله (وجوبا وندبا وإباحة وكراهة وتحريم)، ويُرجى منها التقرب إلى الله.

ولهذا السبب وغيره، حظيت المناظرة بجملة من الشروط والآداب خارجية وداخلية سميناها التقويم، كي تسير المناظرة ب جيّد دون خلل والوصول بها إلى الهدف والمآل المرجو منها. ويأتي اهتمامنا في هذا البحث بها حرصا على استيفاء العملية التخاطبية كلّ الشروط الضرورية لينجح التواصل والتفاعل المناظراتي. وحين نتفحص المناظرات التيمية نستشف منها جملة من هذه الآداب والشروط التي حظيت باهتمام أغلب الذين كتبوا واهتمّوا بالمناظرة. وحتّى تكون المناظرة تامة الأركان تصورنا أنْ يكون مجلسها وفق الشكل الآتي:

المجلس

المناظِر..................الموضوع....................المناظَر

آليات التفاعل

**شكل8 : مجلس المناظرة**

[1] الباجي أبو الوليد، م.س، ص8.

**المبحث الأول: التقويم الخارجي للمناظرة التيمية:**

ينعقد لمشاهدة جريان المناظرة مجلسا، يتحتم ضبطه بقواعد تتعلق بالمجلس؛ أن لا يكون مجلسا فيه تلهي أو خوف، وعدم التأثر بما يبدو من الحاضرين من استحسان أو استقباح، وعند علماء الأصول الأصل في المناظرة الخُلوة؛ أي من أدب المناظِر الذي يقصد وجه الله وإحقاق الحق «أن تكون المناظرة في الخلوة أحبّ إليه وأهم من المحافل وبين أظهر الأكابر والسلاطين، فإنّ الخلوة أجمع للفهم وأحرى بصفاء الذهن والفكر ودرك العقل»[1]، وبدون هذه الأمور لا تجري المناظرة طبيعيا. وقد كتب الكثيرون* حول الضوابط والقواعد التي ينبغي أنْ ينضبط بها الجالسان للمناظرة، المشتركة والخاصة بكلّ من المستدلّ والمعترض، وأخرى حول طرق توجيه الأسئلة نلخصها ونجملها في الآتي:

**أولا: القواعد المشتركة لمجلس المناظرة:**

- ✓ قصدُ إظهار الحق لا قصْدُ إظهار فضيلته، وعدم المبالاة مع منْ كانت الحجة.
- ✓ النهي عن الجلوس للذي لا يعطي للمجلس حقّه، كالماجن أو المغالب أو السفيه.
- ✓ ينبغي في جلوسك ألّا تُخل بالتعليمات الآتية:
- ▪ يجب قبل الجلوس أن ترتب مَن تجلس له، إذ الناس طبقات.
- ▪ يجب حين تجلس أن تظل وادعا ساكنا متّئدا ومتجنبا الحدة والضجر والغضب والإفراط في رفع الصوت، تشوش على جليسك ولا تقلقه.
- ▪ لا تستصغر ولا تستخف ولا تستحقر من تتوهم أنه من طبقة دون طبقتك، فقد يظهر منه ما قد تتفاجؤ به.
- ▪ يجب التحلي دائما بالصبر والتحمل لما يصدر عن خصمك.
- ▪ يجب أن تكون متدبرا لكلام خصمك، محسنا الاستماع إليه. ولا تكن متشددا.
- ▪ لا تتكلم إلا فيما تعلم.

---

[1] أبو حامد الغزّالي، إحياء علوم الدين، دط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دت، ج1، ص44.

* الباجي أبو الوليد في كتابه المنهاج في ترتيب الحجاج، ص8-10. حمو النقاري في كتابه منطق الكلام، ص374-385. وعبد الرحمن حبنكه الميداني في كتابه ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال و المناظرة ص372-377. عثمان علي حسن في الجزء الأول من كتابه "منهج الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد" ص741-773. الجويني، "الكافية في الجدل"، ص 529-541. الطوفي، نجم الدين، "علم الجذل في علم الجدل"، ص13-18

- لا تستطرد في كلامك، واجتهد في طلب الاختصار. لأن الزلل مقرون بالإكثار.
- لا تستدل بدليل إلاّ بعد أن تكون وقفت عليه وخبرته وامتحنته سلفا، وعرفت صحته وسلامته.
- إياك أن تتعلق عند الاستدلال إلا بأقوى ما في المسألة ولا يغرنك ضعف السائل.
- إياك أن تلزم خصمك ما لا تتحققه لازما، فإنه أذا انكشف لك وللحاضرين سقوطه سقطت في أعين الحاضرين.
- إذا بان الحق فالواجب أن يذعن له وينقاد إليه.

✓ على كلّ واحد من الطرفين أن يتلقّى من صاحبه ما يصدر عنه بقبول ولطف وتحسين.

✓ ألاّ يكون الطرفان مُناهبَيْن ولكن مناوبين، فلا يقطع أحد منهما على الآخر كلامه، ويتجنّبا من الألفاظ العامية السخيفة.

✓ على كلّ واحد من الطرفين أن يقبل من صاحبه الحجة.

✓ على كلّ واحد من الطرفين أن يلزم مقالته ولا ينكرها خوف الانقطاع، فإنّ الانقطاع خير من المكابرة والكذب.

✓ لا تجلس للمناظرة في علمٍ لا تفهمه، أو في علمٍ خصمك فيه ضعيف.

✓ لا تورد على صاحبك شبهة تعلم أنّها لا ترد عليه أو تلزمه.

✓ تغاضى عن صاحبك إنْ قلّ أدبه، ثمّ لتعاتبه عتابا ولتعظه وعظا.

✓ الالتزام بالقصد إلى إظهار الحق لا بيان فضيلته على صاحبه وإظهارها.

**ثانيا: القواعد الخاصة بالمستدل:**

إضافة إلى هذه الضوابط والآداب هناك آداب **خاصة بالمستدل** الجالس للقيام بوظيفة الادعاء والاستدلال والتخلص من الاعتراض، فعليه أن يلتزم بجملة تعليمات، منها:

أ- لا تجلس في مجلس مناظرة جلوس المستدل إلاّ إذا كنتَ ممّن يفيد سؤاله.

ب- إنْ كان السؤال فاسدا فلا تُجب.

ج- لا تكن في جوابك "قاصرا على مقصود السائل".

د- لا تعرض في جوابك "عن محلّ السؤال إلى غيره"، وليكن تابعا لأقسام السؤال وأجب "بما وضعت للسؤال عنه".

هـ- اشرح "في تقرير الحجة عقيب الدعوى من غير فصل"، وقرّر "مقدمات الحجة بما ينبغي"، ولا تنتظر مطالبة المعترض لك بذلك "فتصديه للاعتراض استدعاء للدليل".

و- لا تكن مبهما.

ز- لك أن تفترض فتردّ عن السؤال العام بجواب خاص. وتتعلق هذه القاعدة بمفهوم "الفرض". وهو عند الأصوليين أن يُسأل المستدل عاما فيجيب خاصا[1].

**ثالثا: الآداب المختصة بالمعترض:**

إنّ الجالس للقيام بوظيفة السائل المعترض عليه أن يعلم الحقائق الآتية:

أ- لا يقبل السؤال إلاّ إذا كانت الغاية منه الكشف عن الحق وإفادته، وهذا يوجب أن يكون مجيء السائل مجيء "المستفيد الكاشف عن الحق، لا مجيء المعاند والمعجز والمتعند والهازل والمتلاعب.

ب- أن يكون الذي يتوجه إليه السؤال "من يعلم السائل إمكان الاستفادة منه بواسطة السؤال. فلا يتوجه السؤال إلى مَن يعلم أنّ سؤاله لا يفيد، كالعامي والصبي.

ج- لتتحقق الاستفادة والافادة يجب ألاّ يتعلق السؤال إلاّ بما يمكن الكشف عن وجه الحق فيه.

**رابعا: طرق توجيه الأسئلة:**

إنّ الجالس للقيام بوظيفة السائل المعترض عليه أن يعلم الحقائق الآتية:

طريقة المتقدمين **الإفراد في السؤال.** فليس للسائل إلاّ إيراد سؤال واحد مفرد، ثمّ يسمع جوابه، ثمّ يورد غيره سؤال مفردا ليسمع جوابه، و هكذا.

طريقة المتأخرين إتاحة الجمع بين الأسئلة سردا واحدا، وبعد الفراغ منها يُجاب عنها سردا واحدا، مرتبة – في الرأي الغالب – وإلزاما عند الأصوليين.

لمّا كان توجيه السؤال حقا من حقوق المستدل له، فإنّ الحديث عن ترتيب الأسئلة ما هو في الحقيقة إلاّ حديث عن ترتيب حقوق السائل المعترض .. ولتقريب مفهوم الترتيب نثبت ترتيبين مُسْتحسَنَين أحدهما للقدماء والآخر إلى المتأخرين:

---

[1] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص 382

ترتيب القدامى هو ترتيب استخلصه حمو النقاري من الاعتراضات الثمانية والعشرين الذي ذكرها الشوكاني في الفصل السادس **الاعتراضات**[1] من مصنّفه " ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول": ويقرّبه السلم الآتي[2]:

| | | | |
|---|---|---|---|
| الدرجة الأولى البدء | منع الحكم في الأصل | | يبدأ المنع من الحكم في الأصل، لأنه إذا كان ممنوعا لم يَجِب على السائل أنْ يتكلم على كون الوصف ممنوعا أو مسلما ولا كون الأصل معللا بتلك العلة أو غيرها. |
| الدرجة الثانية | الاعتراض على العلّة | المطالبة بإثبات ما عدّ علّة لحكم الأصل متحققا في الفرع | ثمّ يطالبه بإثبات الوصف في الفرع |
| | | المطالبة بطرد العلة | ثمّ باطراد العلّة |
| | | المطالبة بتأثير العلّة | ثمّ بتأثير العلّة |
| الدرجة الثالثة | فساد الوضع | | ثمّ يكون الدليل غير فاسد الوضع |
| الدرجة الرابعة | فساد الاعتبار | | ثمّ يكون الدليل غير فاسد الاعتبار |
| الدرجة الخامسة | القلب | | ثمّ بالقلب |
| الدرجة الأخيرة الختم | المعارضة | | ثمّ بالمعارضة |

[1] محمد بن علي الشوكاني: م.س، ص927-964

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص 386.

ترتيب المتأخرين[1]، ويقربه السُّلم الآتي:

| الدرجة الأولى | البدء | أوّلا | الاستفسار |
|---|---|---|---|
| د2 | | فالتدرج إلى | فساد الاعتبار |
| د3 | | ثمّ التدرج إلى | فساد الوضع |
| د4 | | ثمّ التدرج إلى | منع حكم الأصل |
| د5 | | ثمّ التدرج إلى | منع وجود العلّة في الأصل |
| د6 | | ثمّ التدرج إلى | منع عليه الوصف |
| د7 | | ثمّ التدرج إلى | المطالبة وعدم التأثير والقدح في المناسبة والتقسيم وعدم الظهور وعدم الانضباط وكون الحكم غير صالح الافضاء في المقصود |
| د8 | | ثمّ التدرج إلى | النقض والكسر |
| د9 | | ثمّ التدرج إلى | المعارضة |
| د10 | | ثمّ التدرج إلى | منع وجود العلة في الفرع ومخالفة حكم الفرع حكم الأصل. |
| د11 | | ثمّ التدرج إلى | القلب |
| الدرجة الأخيرة | الختم | وأخيرا | القول بالموجب |

للمنزلة التي ينزلها المعترض ثلاثة وجوه دلالية:

أ- أنّ المعترض، إنْ وجد في درجة اعتراضية ما، فذلك دليل على أنّ الدرجة أو الدرجات التي قبلها لم تنفعه في التخلص من دعوة المستدل والتحلل من الالتزام بالمدّعي المدعو إليه. وبالتالي، كان على المعترض ألاّ يفرط في حقّ من حقوقه بأن يبادر إلى النزول في درجة من الدرجات دون أن يستنفد حقه في النزول إلى ما قبلها لأنّ مجرد نزوله في درجة يفوت عليه حق النزول في ما قبلها.

[1] م.س، ص387.

ب- أنّ المستدلّ إنْ نجح في دفع الاعتراض في درجة ما، فذلك إلزام للمعترض بأنْ ينتقل منها إلى ما يقع تحتها دون ما يقع فوقها.

ج- أنّ دفع الاعتراض في آخر درجة من درجاته. "المعارضة" أو "القول بالموجب"، إلزام للمعترض بالالتزام بالمدّعي المدعو إليه، لأنه لا درجة اعتراضية بعد المعارضة أو القول بالموجب يمكن للمعترض أن ينزلها.[1]

[1] ينظر: م.س، ص 386-387

**المبحث الثاني: التقويم الداخلي للمناظرة التيمية:**

إنّ المجالات التي تتم فيها المدافعة تابعة ومترتبة على المقامات التي يوجد فيه الناظر المدعي الداعي:

1. مجال المدافعة في الفهم؛ فهم خطاب المدعي، والمخاطب هنا في مقام طالب الفهم.
2. مجال المدافعة في الاعتداد بالنص، كتابا أو سنّة.
3. مجال المدافعة في الاعتداد بالتدليل مطلقا (الاسئلة الواردة على الاستدلال بالنص).
4. مجال المدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص (مقام افساد الاعتبار عند الاصوليين وهي عندهم مدافعة في "القياس" ومدافعة في "الاستدلال").[1]

**الدرجة الأولى: المدافعة في الفهم**

**الاستفسار سؤالا وجوابا:**

إنّ الغاية من فعل الاستفسار ممّا يترتّب عليه من أفعال المنع والبيان والتفسير، هي **الكشف عن المراد من الكلام ليسلّم فيما بعد بإمكان البناء عليه.** فالمهم في هذه الدرجة الاعتراضية الأولى ليس كلام المستدل ولكن **مراد المستدل من كلامه،** إنّ في تحرير مدعاه أو تحقيقه .. يُعدّ مطالبة لكلّ من المدّعي والمدعو بالالتزام بأصل عام هو "الأصل الإبانة والافهام"، فالمستدلّ يكون مُخلاً بهذا الأصل إنْ أثبت المستعل له إنّ كلام المستدل غير مفهوم، والمستدَل له يكون مُخلاً بهذا الأصل إنْ هو فشل أو عجز عن فهم كلام المستدِل دون أنْ يدلّل لسبب امتناع الفهم في حقّه.[2] وممّا جاء في بعض مناظراته:

**1. وقال لي رجل من أعيانهم: بلغنا أنك ترد على الشيخ عبدالحق (وهو ابن سبعين)، نحن نقول إن الناس ما يفهمون كلامه، فإن كنت تشرحه لنا وبيّن فساده قبلناه وإلا فلا.**

**فقلت له: نعم، أنا أبيّن لك مراده من كتبه كالبُد والإحاطة والفقرية وغير ذلك.**

---

[1] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص392.

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص394.

**فقال: عندنا الكتاب الخاص الذي يسمى "لوح الأصالة" وهو سر السر، وهو الذي نطلب بيانه، ولم أكن رأيته، فذهب وجاء به، ففسرته له حتى تبين مراده.**

وبالتالي ردّ فهم الشيخ عبد الحق للبدّ والإحاطة والفقرية، ودافع في الفهم حتّ تبيّن المراد.

**وقد قال ابن تيمية لابن عطا الله السكندري في مناظرته إيّاه: «أحسنتَ والله – إنْ كان صاحبك كما تقول فهو أبعد الناس عن الكفر، ولكن كلامه لا يُحمل على هذه المعاني فيما أرى.**

**فقال ابن عطاء الله: إنّ له لغة خاصة، وهي مليئة بالإشارات والرموز والايحاءات، والأسرار والشطحات»**[1]. فقد دافع ابن تيمية من خلال الفهم واعتبر أنّ الكلام يحتمل معانٍ عدّة.

**2. وقد ساق شيخ الإسلام جواباً آخر على المحتجين بالقدر في فعل المصائب، كما جاء في مناظرته التي حكاها ابن قيّم بقوله: "وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية – رحمه الله – يقول: لمتُ بعض الإباحية،**

**فقال لي: المحبة نار في القلب، تحرق ما سوى مراد المحبوب، والكون كله مراده فأي شيء أبغض فيه؟**

**قال الشيخ: فقلت له: إذا كان المحبوب قد أبغض أفعالاً و أقوالاً، وأقواماً، وعاداهم فطردهم ولعنهم، فأحببتهم، تكون موالياً للمحبوب أو معادياً له؟**

**قال: فكأنما ألقم حجراً، وافتضح بين أصحابه، وكان مقدماً فيهم مشاراً إليه**[2].

فمنع ابن تيمية هو منع في فهم "المحبة" فالمفهوم الذي أورده مناظره غير المفهوم الذي عنده، فكان هذا عجزا عن الرد في الفهم.

ويمكننا القول إنّ المدافعة في الفهم تتطلب سؤال الاستفسار. ولذا يعتبره الأصوليون من قوادح العلّة؛ «**الاستفسار** من "قوادح العلّة" ويراد به **تفسير اللفظ وبيان المراد منه،** ويَرِدُ على "الإجمال" من المعترِض مطالبا المستدلَّ بالتفسير للمجمل»[3]. وحين يستشكل الفهم يستفسر عن

[1] السيد الجميلي، م.س، ص20.

[2] ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ط1، تح: رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001، مج3، ص14-15. مجموع الفتاوى، م.س، مج 10، ص 210.

3 هيثم هلال، م.س، ص 26.

المعنى، حيث عدّ الطوفي الاستفسار «طلب بيان معنى اللفظ الغريب أو المجمل، والكشف عن مراد المستدلّ به»[1]، واعتبره بعض الأصوليين طليعة جيش الاعتراض. وقد يكون الاستفسار من قبيل الاعتراض عامة والمنع خاصة، لأنّ المعترض المستفسر "منع أنّ لفظ المستدلّ مفيد" وبالتالي منع من أنْ يكون "جائز الايراد في المناظرة".[2]

يترتب على سماع الاستفسار إلزام المستفسر بإحدى الوظائف التالية:

1. **المنع:** فالمستفسر لا يسلّم للمستفسِر بأنّ اللفظ مجمل أو غريب، ويستند المانع في هذا إلى "وضع معروف أو غير عرف مشهور أو قرينة مبينة".[3]

2. **البيان:** فيبين المستفسَر ظهور اللفظ المسئول عنه في مقصوده، ويستند إلى "النقل عن أهل اللغة" أو "العرف العام" أو "العرف الخاص" أو القرائن المضمونة مع اللفظ.[4]

3. **التفسير:** وذلك إن عجز المستفسَر المنع والبيان، إذْ له الحق أنْ يستخدم اللفظ باصطلاحه هو شريطة أنْ يبيّن هذا الاصطلاح ويفهمه.

**الدرجة الثانية: المدافعة في الاعتداد بالنص.**

**تقويم الاعتبار بالنص:** إنّ للاعتبار بنصّ القرآن الكريم مجارِي منها الصحيح ومنها الفاسد، كما أنّ الاعتبار بنصّ نبويٍّ موانع وقوادح تطال ثبوته. فالاعتبار بهما لا يُلزم المخاطَب بالاعتبار إلاّ إذا استطاع المعتبِر أنْ يجيب على ما يمكن للسائل المدعو أنْ يتوجّه به على الاعتبار بالنصوص.

**تقويم الاعتبار بالكتاب:** إنْ استدلّ مستدلّ بالكتاب فيمكن للمستدل له (المعترض):

1) أنْ يواجه المستدلّ بالقول: "**إنّك لا تقول به**"[1]. فالمستدل بدليل ينبغي أنْ يكون معتقدا لذلك الدليل وإلاّ فيمكن أن يردّ دليله .. ولا يتعلق هذا الوجه الاعتراضي بالدلالات والمعاني الثابتة

[1] الطوفي، نجم الدين، م.س، ص55

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.ن، ص 393.

[3] الشاشي، أحمد أبو علي، اصول الشاشي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003، ص245.

[4] م.ن، ص.ن.

للنصوص القرآنية الكريمة فقط، ولكن يتعلق أيضا بطرق تأويلها وفهمها. وهي الطرق المحررة والمقنّنة في علم اصول الفقه.

2) أنْ يواجَه المستدِل بالقول "**بموجب الآية**"[2]. مستفيدا من ثنائية الوضع اللغوي والوضع الشرعي الاصطلاحي لمفردات القرآن الكريم، وإمّا من ثنائية المُراد وغير المراد .. فيلزم المستدل أنْ يدلل لصحة احتجاجه بوضعها اللغوي (أو بوضعها الشرعي إنْ كان احتجّ به) ولصحة فهمه لها والمراد منها.[3]

3) أنْ يُواجه المستدل به بـ: "**المشاركة في الدليل**"[4]. فقد يشارك المعترض المستدل في الدليل ولكن مع تصييره حجة عليه يثبت فهما آخر للآية مُغايرا للمراد منها. و"المشاركة في الدليل" هي بمثابة قلب له. فيلزم المستدل إنْ هو شورك في دليله أنْ يُسقط دليل السائل ليسلّم له ما تعلّق به.

4) أنْ **يدّعي المعترض إجمال الآية** المعتبر بها، إمّا في الشرع وإمّا في اللغة ومُدللا لهذا الاجمال. [5]

5) أنْ يواجه المستدل **بادعاء النسخ**، فإنْ ثبت ذلك فسد اعتباره.[6]

6) أنْ **يتأوّل الآية** التي اعتبر بها المستدل، ويدلّل لتأويله، وبذلك يتحوّل إلى مستدلّ.[7]

7) أنْ **يُعارض بآية أخرى** تدل لحكم مخالف للحكم الذي تدل له الآية التي اعتبر بها.

8) أن يعارض بقراءة مخالفة، فيكون الاعتراض هنا بـ"**اختلاف القراءة**".

---

[1] الشيرازي، أبو اسحاق الفيروزبادي، المعونة في الجدل، ط1، 1987مركز التراث والمخطوطات، الكويت، ص145-146.

[2] الشيرازي، أبو اسحاق الفيروزبادي، م.س، ص147.

[3] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص 395-396.

[4] الشيرازي، أبو اسحاق الفيروزبادي، م.س، ص150.

[5] م.ن، ص151.

[6] م.ن، ص153.

[7] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص397.

وفي معرض ردّ ابن تيمية في موضوع الاحتجاج بالقدر **فرّق ابن تيمية – اتباعاً للنصوص الشرعية – بين ما كان حقاً لله تعالى وحده كالعبادة والتقوى، وما كان حقاً لرسوله كالطاعة، فإن من يطع الرسول فقد أطاع الله، وقد قرر ذلك في مواضع كثيرة.**

**ومن ذلك قوله: «والله سبحانه له حقوق لا يشركه فيها غيره، وللرسل حقوق لا يشركهم فيها غيرهم، وللمؤمنين بعضهم على بعض حقوق مشتركة ... فالله تعالى مستحق أن نعبده ولا نشرك به شيئاً، وهذا أصل التوحيد الذي بعثت به الرسل وأنزلت به الكتب ... ويدخل في ذلك أن لا نخاف إلا إياه، ولا نتقي إلا إياه، كما قال تعالى: ﴿وَمَن يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهَ وَيَتَّقْهِ فَأُوْلَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾[1]، فجعل الطاعة لله وللرسول، وجعل الخشية والتقوى لله وحده»[2].**

**<u>الكلام على الاستدلال بالسنّة</u>:** إنّ الاعتراض على دلالة السنّة يتمّ من ثلاثة وجوه؛ الردّ والكلام على الاسناد والكلام على المتن"[3].

أ- **الكلام على السنّة بالردّ** خصوصا إذا كان ذلك الخبر آحاد، فيعترض عليه بالردّ وعدم القبول مطلقا .. فالحنفي مثلا يرفض خبر الواحد إذا كان ممّا تعمّ به البلوى، والمالكي يرفضه إذا كان مخالفا للقياس .. وعليه إنّ المعتبر بخبر الواحد قد يعترض عليه بالرد إمّا بشكل عام أو بشكل خاص، وهو ملزم في الحالتين.[4]

ب- **الكلام على الاسناد:** الكلام على الاسناد من وجهين:

← المطالبة بإثباته؛ وتجوز هذه المطالبة "في الأخبار التي لم تُدَوّن في السنن ولم تسمع إلاّ من المخالفين.

← القدح في السند: بسبب ما في راويه من قدح كالكذب والغفلة والابتداع، أو مجهول، أو أنّه حديث مرسل . فيلزم إذن على المعتبر بالخبر النبوي دفع هذا القدح إمّا بنقل

---

[1] سورة النور، الآية 52.

[2] ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، تح: ناصر بن عبد الكريم العقل، دط، مكتبة الرشد، الرياض، د ت، ج2، ص834-835.

[3] الشيرازي، أبو اسحاق الفيروزبادي، م.س، ص155-157.

[4] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص398.

الحديث بالسند الصحيح إلى النبيّ، أو بعزوه إلى مشهور بالصحة، أو بشهرته بين أئمة الفقه من غير ظهور قادح منهم فيه.

إنّ المحتجّ بالسنة مُلزم بصفة عامة بألاّ يحتجّ إلاّ بالصحيح منها. وهذا الصحيح ينبغي التوافق فيها بين المستدل والمستدل له. و"مراتب الصحيح المعمول به" عند نجم الدين الطوفي الحنبلي «سبعٌ أولاها ما اتّفق عليه البخاري ومسلم، وثانيهما ما انفرد به البخاري، وثالثا ما انفرد به مسلم، ورابعها ما خُرّج على شرطهما ولم يخرّجاه، وخامسها ما خرّج على شرط البخاري، وسادسها ما خرج على شرط مسلم، وسابعها ما حكم بعض أئمّة النقل المعتبرين بصحّته من غير معارض له في ذلك»[1].

ت- **الكلام على المتن:** إنّ التفاعل بين المعتبر والمعترض ينبغي أن ينتهي إلى تثبيت النّص المعتبر به للسائل المعترض، لكن قد يثبت هذا النص ومع ذلك يبقى للسائل الحق في أن يعارض هذا الثابت بثابت آخر صحّ عنده .. إنّ المعترض إذن له حق "المعارضة"، معارضة نصّ المستدل في هذه الحالة بأن يرجح نصه الذي اعتبر به على النص الذي عورض به ويتم له ذلك من وجهين؛ الاسناد والمتن.

❖ ترجيح الأخبار من حيث اسنادها: يعمد المستدلّ إلى تقديم وجوب الاعتبار بنصه على وجوب الاعتبار بالنص المعارض، وذلك بالاحتجاج بقانون من قوانين الترجيح بين الأحاديث منها -على الترتيب- مثلا:

- رواية الأضبط مقدمة.
- رواية الأقرب إلى رسول الله ﷺ مقدمة.
- رواية الأعلم مقدمة.
- رواية الأكثر صحبة إلى رسول الله ﷺ مقدمة.
- رواية الأكثرين مقدمة.
- رواية الأكثر عناية بالحديث النبوي ويسوقه مقدمة.
- رواية الأعرف بما يروي مقدمة.
- رواية مَن لم يضطرب لفظه مقدمة.

[1] الطوفي، نجم الدين: م.س، ص52.

- رواية الأورع والأحوط في الحديث مقدمة.
- رواية أهل الحرمين الأعرف بما دام من السنن واستمر مقدمة.[1]

❖ ترجيح الأخبار من حيث متنها: يعمد المعتبر المستدل إلى تقديم وجوب الاعتبار بنصه وبالتالي وجوب العمل بما سيؤدّي إليه ذلك الاعتبار. وهو في مفاضلته هذه إنما يستثمر قانونا من قوانين الترجيح المتعلقة بمعاني النصوص. منها مثلا:

- المعنى المعضود مقدم.
- المعنى المتأخر مقدم.
- المعنى الذي يعمل به مَن يقتدي به مُقدم. (كأنْ يكون أحد الجذرين مثلا موافقا للساند والمشهور والآخر مخالفا وناقلا لنا عنه).

يتمّ تقويم الاعتبار بالنص عن طريق الاعتراض عليه بطرق مشروعة تجعل الاستدلال بالنصوص طريقا نظريا متشعبا مثقلا بأعباء ومجهودات ووظائف يتوقف على انجازها والقيام بها حصول الغرض من الاعتبار بالنص.[2]

وجاء في إحدى مناظراته التي احتجّ فيها بالحديث الشريف:

**فقال بعض الناس: إن قد جاء حديث " لو أحسن أحدكم ظنه بحجر لنفعه الله به"**

**فقال الشيخ: هذا الحديث كذب مختلق و إفك مفترى على رسول الله ﷺ، والذي صحّ وثبت عن النبي ﷺ فيما يروي عن ربّه عزّ وجلّ أنه قال: "أنا عند ظن عبدي بي"[3]، وقال: " لا يموتن أحدكم إلا هو يحسن الظن بالله"[4] فهو الرب العظيم الكبير المتعال، الذي بيده ملكوت كل شيء، يُحسن العبد به ظنه، لا يحسن ظنه بالأحجار، فإن الكفار أحسنوا ظنهم بالأحجار فأدخلتهم النار، وقد قال الله تعالى في الأحجار، وفيمن أحسنوا بها الظن حتى عبدوها من دونه " ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ﴾[5] ، وقد أمر النبي ﷺ أن يستجمر من البول بثلاثة أحجار، ما قال أحسِنوا ظنكم بها، بل قال**

[1] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص400.
[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص402.
[3] البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، ط1، دار ابن كثير، بيروت، 2002، ص1827.
[4] حديث رقم: 2877، مسلم أبي الحسين، م.س، ن ص.
[5] سورة التحريم، الآية 6.

**استجمروا بها من البول، وقد كسر النبي ﷺ الأحجار التي أُحسِن بها الظن حتى عُبدت حول البيت وحرّقها بالنتر"[1].**

نلاحظ أنّ ابن تيمية لم يقبل الحديث وردّه من جهتين؛ من جهة السند حين قال: هذا الحديث كذب مختلق وإفك مفترى على رسول الله ﷺ. وردّه من جهة المتن؛ فذكر المتن الصحيح "أنا عند ظن عبدي بي" وساق حججا عملية بالأمر وعمل بالاستجمار بالحجارة.

**الدرجة الثالثة: المدافعة في الاعتداد بالتدليل مُطلقا**

انكار الاعتبار أو الاعتراض بفساد الاعتبار. فلا عبرة بتدليل يخالف الاجماع أو يخالف النّصوص أو يخالف الأصول[2].

التدليلات التي تبنى على "خلاف الإجماع" حتّى وإن كان هذا المخالف نصّا، تدليلات فاسدة في اعتبارها لأنّها تخلّ بمبدأ "عصمة الإجماع". فلا عبرة بها، وبالتالي لا استجابة للداعي لها. والتدليلات التي تنتهى إلى "خلاف الإجماع" أو إلى خلاف النصّ، تدليلات باطلة وغير معتبرة. وبالتالي فالتدليلات، لتكون معتبرة لا يجوز أن يكون في مقدمتها أو أن يكون في نتائجها ما يخالف الثابت من الاجماع أو النصوص.[3]

وفي هذه الدرجة الاعتراضية المستدل مُطالب بالتجاوب مع ما صدر عن المستدلّ له، ويكتسي هذا التجاوب طابع رفض أن يكون استدلاله استدلالا غير مشروع وغير مقبول. لهذا سنسمي تجاوب المستدل في هذه الدرجة الاعتراضية الثالثة: "**تصحيح الاعتبار**".

لتصحيح الاعتبار باعتباره جوابا على افساد الاعتبار، صور ثلاثة.

أ- صورة يكون فيها جوابا على فساد الاعتبار بخلاف الاجماع: ليمكن المستدل من تدليله ويصح له الاعتبار به، إن هو عورض بمخالفة الاجماع، عليه أن يجيب إمّا بالمنع وإمّا بالقدح.[4]

---

[1] محمد عزير شمس، الجامع لسيرة ابن تيمية، ط2، دار عالم الفوائد، مكة المكرّمة، 1422هـ، ص 133-134.

[2] ينظر: الطوفي، نجم الدين، م.س، ص56.

[3] ينظر: حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص403.

[4] م.ن، ص404.

– الجواب بالمنع إنْ عورض المستدل بأنّ النّص الذي استدلّ به مخالف للإجماع، يمكنه ألاّ يسلّم بذلك، فيكون بذلك مانعا لمدّعي المعترض بصفة خاصة، ولإمكان "انعقاد الاجماع على خلاف النصّ" بصفة عامة.

– الجواب بالقدح: ويكون إمّا بصفة عامة وإمّا بصفة خاصة؛ بالقدح العام، فلا يسلّم المستدلّ للمعترض بإمكان وجود إجماع أصلا ويقدح في صحّة الاستدلال بالإجماع. وبالقدح الخاص: يقدح في الاجماع المعترض به عليه ويحكم بفساد الاستدلال به لفوات شرط من شروطه.

ب– الجواب على الفساد الاعتبار بخلاف النصّ(المدافعة بالاستدلال بالنص):

ليمكّن المستدلّ من تدليله، وليصبح اعتباره، حين يُعارض بفساد الاعتبار بخلاف النصّ، عليه أنْ يتصدّى لهذه المخالفة المعترض بها لهدمها ودفعها؛ و"ليبيّن صحّة اعتباره" يلزم المستدلّ بأنْ "يتكلّم على" النصّ الذي عارض به المعترض "بما يسقطه ليَسْلَم له الاعتبار". ويتم التكلم على النصّ بوجه من الوجوه السبعة التالية[1]: النسخ والطعن والقول بالموجب ومنع الظهور والتأويل والمعارضة والترجيح.[2]

نرجع إلى المناظرة السابقة فرفض ابن تيمية الاعتراف بصحة سند ومتن الحديث المستدل به، هو دفع بهذا التدليل مطلقا، كونه يخالف الاجماع بكفر مَن يعبد الأصنام (الحجارة) ويستعين بها ويقدسها ويعتقد بنفعها وضرها، وكذلك يخالف النّصوص الصحيحة ( فاعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا).

**الدرجة الرابعة: المدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص**

نتأمّل ما ورد في مناظرة ابن تيمية لابن المرحل:

**فَقَالَ ابْنُ الْمُرَحِّلِ: قَدْ نَقَلَ بَعْضُ الْمُصَنِّفِينَ – وَسَمَّاهُ –: أَنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ: أَنَّ الشُّكْرَ لَا يَكُونُ إلَّا بِالِاعْتِقَادِ وَمَذْهَبُ الْخَوَارِجِ: أَنَّهُ يَكُونُ بِالِاعْتِقَادِ وَالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَبَنَوْا عَلَى هَذَا: أَنَّ مَنْ تَرَكَ الْأَعْمَالَ يَكُونُ كَافِرًا . لِأَنَّ الْكُفْرَ نَقِيضُ الشُّكْرِ فَإِذَا لَمْ يَكُنْ شَاكِرًا كَانَ كَافِرًا .**

[1] الشيرازي، أبو اسحاق الفيروزبادي، م.س، ص145.

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص405.

**قَالَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ: هَذَا الْمَذْهَبُ الْمَحْكِيُّ عَنْ أَهْلِ السُّنَّةِ خَطَأٌ وَالنَّقْلُ عَنْ أَهْلِ السُّنَّةِ خَطَأٌ. فَإِنَّ مَذْهَبَ أَهْلِ السُّنَّةِ: أَنَّ الشُّكْرَ يَكُونُ بِالِاعْتِقَادِ وَالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا} {وَقَامَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى تَوَرَّمَتْ قَدَمَاهُ فَقِيلَ لَهُ: أَتَفْعَلُ هَذَا وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَك مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِك وَمَا تَأَخَّر؟ قَالَ: أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا .**

**قَالَ ابْنُ الْمُرَحِّلِ: أَنَا لَا أَتَكَلَّمُ فِي الدَّلِيلِ وَأُسَلِّمُ ضَعْفَ هَذَا الْقَوْلِ؛ لَكِنْ أَنَا أَنْقُلُ أَنَّهُ مَذْهَبُ أَهْلِ السُّنَّةِ.**

**قَالَ الشَّيْخُ تَقِيُّ الدِّينِ: نِسْبَةُ هَذَا إلَى أَهْلِ السُّنَّةِ خَطَأٌ فَإِنَّ الْقَوْلَ إذَا ثَبَتَ ضَعْفُهُ كَيْفَ يُنْسَبُ إلَى أَهْلِ الْحَقِّ؟ ثُمَّ قَدْ صَرَّحَ مَنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الْعُلَمَاءِ الْمَعْرُوفِينَ بِالسُّنَّةِ أَنَّ الشُّكْرَ يَكُونُ بِالِاعْتِقَادِ وَالْقَوْلِ وَالْعَمَلِ وَقَدْ دَلَّ عَلَى ذَلِكَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ.**

**قُلْت (ابن المرحّل): كَمَا أَنَّ كَثِيرًا مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ أَخْرَجَ الْأَعْمَالَ عَنْ الْإِيمَانِ لِهَذِهِ الْعِلَّةِ .**

**قَالَ: وَهَذَا خَطَأٌ لِأَنَّ التَّكْفِيرَ نَوْعَانِ: أَحَدُهُمَا: كُفْرُ النِّعْمَةِ. وَالثَّانِي: الْكُفْرُ بِاَللَّهِ. وَالْكُفْرُ الَّذِي هُوَ ضِدُّ الشُّكْرِ: إنَّمَا هُوَ كُفْرُ النِّعْمَةِ لَا الْكُفْرُ بِاَللَّهِ. فَإِذَا زَالَ الشُّكْرُ خَلَفَهُ كُفْرُ النِّعْمَةِ لَا الْكُفْرُ بِاَللَّه»[1]**

في هذه المناظرة، قام ابن المرحل بقياس كفر النعمة على الكفر بالله حتّى يثبت أنّ الشكر يكون بالاعتقاد والقول والعمل حسب مذهب الخوارج – في زعمه–، ونسب قولا خاطئا لأهل السنّة. وحين دفعه ومنعه ابن تيمية واحتجّ عليه بالدليل من القرآن الكريم والسنّة الشريفة على فساد هذا الاعتبار، سلّم ابن المرحّل بالدليل ولم يسلّم بأنّ الشكر ليس هو الكفر، فقام ابن تيمية بالمدافعة في تصحيح الفهم وأوضح له الفرق بين مفهومي الكفر؛ الكفر بالله وكفر النعمة (جحودها وإنكارها). وبالتالي فلا اعتبار لقياس ابن المرحل أو الخوارج في قضية الكفر بترك الشكر..

فالمدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص هي مدافعة بالاعتداد بالقياس. جاء في المسودة: قال قوم إنّما القياس إنّما يجوز ويثبت في الحكام دون الحقائق .. قلتُ: بل القياس، قياس التأصيل والتحليل والتمثيل يجري في كلّ شيء هو عمدة الطبّ ومبناه على القياس ... وهو لإثبات صفات الأجسام، وكذلك عامة أمور النّاس في عرفهم مبناه على القياس في الأعيان والصفات والأفعال،

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مج11، ص 135–155.

ومتى ثبت أنّ الأمر الفلاني معلّل بكذا ثبت وجوده حيث وجدت العلّة، سواء كان عينا أو صفة أو حكما أو فعلا[1].

يمكن تقريب الاطار للمدافعة بالقياس بالجدل الآتي[2]:

| المقدمة الأولى | منح حكم الأصل | | دعوى حكم الأصل |
|---|---|---|---|
| المقدمة الثانية | الممانعة في العلّة | الوجود<br>المنع<br>منع التأثير<br>النقض<br>الكسر | الحكم في الأصل معلّل بوصف كذا. |
| المقدمة الثالثة | الممانعة في الفرع | منع الوجود<br>منع المساواة<br>المعارضة | دعوى وجود العلّة في الفرع. |
| المقدمة الرابعة | الممانعة | المخالفة<br>القلب | دعوى لزوم حكم الأصل في الفرع |
| المقدمة الخامسة | الممانعة في ارتفاع النزاع | القلب بالموجب | دعوى حلّ النزاع وإلزام الخصم. |

[1] آل تيمية، م.س، ص366.

[2] حمو النقاري، منطق الكلام، م.س، ص410.

**المبحث الثالث: مآل المناظرة التيمية:**

لتوضيح مآلات المناظرات التمية نورد المناظرتين التاليتين:

**«حكى شيخ الإسلام مناظرته للنصارى في القاهرة فقال: "لما قدمت القاهرة اجتمع بي بعض معظميهم من الرهبان، وناظرني في المسيح ودين النصارى، حتى بيّنت له فساد ذلك، وأجبته عما يدعيه من الحجة.**

**وكان من أواخر ما خاطبت به النصراني أنْ قلتُ له: أنتم مشركون، وبيّنت من شركهم ما هم عليه من العكوف على التماثيل والقبور، وعبادتها، والاستغاثة بها.**

**قال لي: نحن ما نشرك بهم ولا نعبد هم، وإنما نتوسل بهم، كما يفعل المسلمون إذا جاءوا إلى قبر الرجل الصالح، فيتعلقون بالشباك الذي عليه ونحو ذلك.**

**فقلت له: وهذا أيضاً من الشرك، ليس هذا من دين المسلمين، وإن فعله الجهال، فأقر أنه شرك، حتى إن قسيساً كان حاضراً في هذه المسألة، فلما سمعها قال: نعم، على هذا التقدير نحن مشركون»[1].**

لقد آلت هذه المناظرة إلى تغلب ابن تيمية على الرهبان، حين أقام عليهم الدليل بأنّ قياسهم صحيح وأنّهم متساوون مع بعض الجهال من المسلمين في الشرك ولكنه مخالف لأصول الدين. وانقطعت باعتراف القسيس بأنّ ما يفعلون وحسب هذا التقدير فهم مشركون.

**«وسطّر شيخ الإسلام مناظرة أخرى مع أهل وحدة الوجود فقال: "ولما اجتمع بي بعض حذّاقهم، وعنده أن هذا المذهب هو غاية التحقيق الذي ينتهي إليه الأكملون من الخلق، ولا يفهمه إلا خواصهم، وذكر أن الإحاطة هو الوجود المطلق.**

**قلت له: فأنتم تثبتون أمركم على القوانين المنطقية، ومن المعروف في قوانين المنطق أن المطلق لا يوجد في الخارج مطلقاً، بل لا يوجد إلا معيناً، فلا يكون الوجود المطلق موجوداً في الخارج، فبُهت، ثم أخذ يفتش لعلّه يظفر بجواب،**

**فقال: نستثني الوجود المطلق من الكليات،**

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، م.س، مج27، ص461-462.

**فقلت له: غُلبت، وضحكتُ لظهور فساد كلامه.**

**وذلك أن القانون المذكور لو فرّق فيه بين مطلق ومطلق لفسد القانون، ولأن هذا فرق بمجرد الدعوى والتحكم، ولأن ما في القانون صحيح في نفسه وإن لم يقولوه، وهو يعم كل مطلق»[1].**

هنا أيضا آلت المناظرة إلى الانقطاع بسبب الخروج إلى الغلط والخطأ الذي حاول فيه مناظر ابن تيمية أن يخرج ويخرق القوانيين المنطقية التي يؤمن بها.

وعلى ضوء هذا يمكننا القول أنّه حين لا يتم الاخلال بشروط المناظرة الخارجية، وشروطها الداخلية، فلا بد وأنْ يكون لهذا التفاعل الحواري بين السائل المانع المعترض والمدعي المستدل المعلل **مآل** ونهاية يتعيّن فيهما الصواب ويحق الحق.

إذا كان "**قطع المكالمة**" حقًّا مشروعا لكل طرف من طرفي المناظرة حين يخل خصمه بالشروط الخارجية للمناظرة، فإنّ "**الانقطاع**" الذي يحصل في المناظرة يكون حالا لأحد طرفيها حين لا يمكّن من مطلوبه بالاستناد إلى الشروط الداخلية للمناظرة. و"**عدم بلوغ المرام**" باعتباره انقطاعا قد يحصل للسائل وقد يحصل للمعلل، فيكون المنقطع منقطعا لأنّه "لم يتمكن من الوفاء بإتمام ما لزم اتمامه"[2]، ولأنّه «عجز عن بلوغ الغرض المقصود»[3]، ومعلوم أنّ غرض السائل في المناظرة هو الهدم وغرض المدّعي هو التأسيس. ونستنتج أنّ الانقطاع يكون:

**أولا: بالسكوت** أو **الاعراض بالسكوت**، فيكون الساكت من الطرفين منقطعا.

**ثانيا: بالانتقال** إلى مسألة لا علاقة لها بالموضوع، فيكون هذا الانتقال بمثابة صورتان أساسيتان، واحدة من جهة المستدل وأخرى من جهة المعترض:

- فمن جهة المستدل، يكون المستدل منقطعا بالانتقال إنْ هو استدلّ بدليل ثمّ تركه إلى دليل آخر.

---

[1] ابن تيمية، الصفدية، تح: محمد حسن محمد اسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000، ص296.

[2] الجويني، أبو المعالي، م.س، ص554.

[3] م.ن، ص556.

- ومن جهة المعترض يكون منقطعا بالانتقال إنْ هو اشتغل «بمطالبة خصمه بما لا يجوز المطالبة به.

**ثالثا: بالخروج .. إلى الباطل** أي بالانتهاء إلى الباطل. ولهذا الخروج ألوان منها:

- **الخروج إلى المحال** كأنْ يتمّ استنتاج أمر يستحيل وقوعه أو اثباته.
- **الخروج إلى التهافت** وهو التناقض، أي «الخروج إلى ما لا يصح العلم به لما فيه من تدافع البعض بالبعض»[1]
- **الخروج إلى الفحش** وهو الانتهاء إلى "ما تستقبحه قلوب أهل الشريعة" وتنكره.
- **الخروج إلى الغلط أو الخطأ** وهو الكثير.

ويصوغ نجم الدين الطوفي **القانون الكلّي للانقطاع** بالشكل الآتي: «إنّ كلّ سؤال لزم المستدل جوابه، انقطع بالعجز عنه، وانقطع المعترض بذكره ما لم يتعلق بجواب من جهة المعترض غير مفض إلى نشر الكلام خارجا عن مقتضى الصناعة والاصطلاح»[2]

[1] م.س، ص556.

[2] م.ن، ص80.

# خاتمة

## خاتمة:

بعد الجهد المضنى، وبما بقي لنا من طاقة في ختام هذا البحث، آثرنا أنْ نلخّص ما بحثناه ونخْلُصَ إلى زبدة تلمّ شعث الأفكار التي طرقناها والتي تطرّقنا لها، في سبيل الخروج بمساهمة فعّالة في تقعيد وتأسيس "**علم التخاطب**" علّنا نستطيع الرقي بالخطاب الاسلامي ليكون انسانيا، يؤثّر ولا يتأثر، يُقْنِع ولا يقنَّع. خطاب يستمدّ قوّته من اللغة العربية – لما تحمله في طياتها من اتساع في حقولها ودقّة في ألفاظها وثراء ذلكم أثناء استعماله – ومن خلال تطوير الخطاب الاسلامي، يتطور خطابنا للآخر بلغته التي يستعملها. بما يمكّننا من الاصطلاح مع ذواتنا وديننا وربّنا ومقوّماتنا الكينونية، وفهم والتفاهم مع الآخر. إنّ هذا العلم رسالة "بلّغوا عنّي"، يتطلب تحقيقه كنموذج ينطلق من مقوّماتنا الحضارية وثقافتنا التراثية ويستفيد من المناهج والدراسات العصرية، فيجيد استعمال الحجة والقدرة على الاقناع من خلال التحاور والأسلوب الحواري وعلى رأسها المحاورة والمناظرة لما فيها من استخدام للعقل بالتفكر والنظر والاستدلال، العقل الذي أصبحت الحضارة الغربية تقدّسه.

سنحاول في نقاط محدّدة أنْ نلخص ما تناولناه بشيء من التوسع. ومن هذه النقاط الآتي:

**أولا:** إنّ "**علم التخاطب**" ليس علما مكتملا بعد، وإنّ هذا البحث ما هو إلاّ محاولة للمساهمة في تمام بنيانه، وأنّه علم يُعنى بـ: "**الاستعمال اللغوي في العملية التخاطبية**"، ويستمدّ مقوماته من تراثنا الاسلامي الأصيل؛ على رأسه أصول الفقه وعلى طرفيه علم الكلام والمنطق الاسلاميين. ويهدف إلى بناء منهج تخاطبي على أسس علمية يُسهم فيه كلّ عناصر العملية التخاطبية؛ المخاطِب وكفاءته في توصيل الخطاب بكيفية صحيحة، المخاطَب وكفاءته في فهم مراد وقصد المخاطَب وحمل كلامه على الوجه الصحيح، الخطاب وما يحيط به من سياق.

**ثانيا:** المناظرة ليست بدعا من القول – فقد سلكها العلماء والفقهاء والفلاسفة من أرسطو إلى المسلمين منذ القرن الثاني للهجرة إلى اليوم–، بل هي وسيلة فعّالة في الوصول إلى الحق والنزول عنده بما يخدم الفكر النّير والنظر السليم، ولِما تشترطه من آداب عامة حتّى يعقد مجلسها ويطرق موضوعها، وما يجب أنْ يلتزمه طرفيْ المناظرة (المستدل والمعترض) من نيّة صادقة وأخلاق وآداب حسنة، مَن خرج عنها لم يعد مؤهلا ليناظر. وكذلك لما تتمتع به في طُرق توجيه الأسئلة وتقديم الحِجج والاقناع من ضوابط مُحْكَمة بما يعصمها من الخروج عن المنهج العلمي في المحاورة.

**ثالثا:** مناظرات ابن تيمية كما رأينا، أغلبها إنْ لم نقل كلّها كانت عقدية كلامية أكثر منها فقهية، وبالتالي وجدنا كما سيجد القارئ صعوبة في تنزيل تلك المناظرات منازل المباحث النظرية. وتستمدّ هذه المناظرات قوّتها من قوة شخصية ابن تيمية الدينية والعلمية والفقهية، فتراه مناظرا مُفحما ومحاججًا مقنعا، له باع في اللغة وعلومها وتاريخها، والأصول الفقهية وينابيعها، وعلم الكلام وفرقه، والفلسفة وروّادها، وما يكاد يتكلّم في علم إلاّ وأجاده. وهذه المكانة جعلته لا يناظر إلاّ أصحاب مقام علمي أو حضور ديني، بل نهى عن مناظرة السفسطائيين والجهلة واصحاب النفوس الضعيفة والمريضة.

**رابعا:** لقد وجدنا في **المناظرة** من المقومات والعناصر والآليات ما يجعله أنموذجا **للتخاطب الناجح** وبما يثبّت **علم التخاطب الاسلامي** كعلم تخاطبي تواصلي يتجاوز المناهج الغربية المعاصرة بما تتميز اللغة العربية والتراث الاسلامي عموما من سعة وغنى وثراء في الكلمات والألفاظ (الحقول الدلالية)، وبلاغة وطرق التعبير والعديد من خصائص ليست في غير من اللغات.

ونوصي في الأخير بالاهتمام بالمناظرة كعلم تخاطبي باث لروح البحث والتجديد على جميع المستويات العلمية. وكآلية تخاطبية تمنح قدرات أكبر للمحاججة وقدرة الاقناع وتحرير الفكر من ترسبات نعتبرها عائقا في مسار التصحيح وأخذ زمام المبادرة نحو منهج علمي قادر على انتاج خطاب متوازن وفعّال يمنحنا الريادة. كما نوصي بدراسة حياة الأعلام الاسلامية دراسة متكاملة وألاّ نكتفي بجانب من الجوانب، ممّا يُظهرهم بصورة هي للقدح أكثر منها للقدوة والقوة الفكرية والعلمية.

# قائمة المصادر والمراجع

# قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

البخاري، محمد بن اسماعيل، صحيح البخاري، ط1، دار ابن كثير، بيروت، 2002.

مسلم أبي الحسين، صحيح مسلم، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 2006.

1. ابن القصار، أبي الحسن علي بن عمر، المقدمة في الأصول، ط1، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 1996.
2. ابن تيمية، أحمد تقي الدين: الردّ على المنطقيين، دط، إدارة ترجمان القرآن، باكستان، 1976.
3. ------: الصفدية، تح: محمد حسن محمد اسماعيل، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000.
4. -------، اقتضاء الصراط المستقيم، تح: ناصر بن عبد الكريم العقل، دط، مكتبة الرشد، الرياض، د ت.
5. -------: التسعينية، تح: محمد ابراهيم العجلان، ط1، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1999.
6. -------: الجامع لدقائق التفسير، مؤسسة علوم القرآن، ط2، دمشق، 1984.
7. -------: الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، دط، مطبعة المدني، القاهرة، دس.
8. -------: درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد سالم رشاد، ط2، جامعة الامام محمد بن سعود، المملكة العربية السعودية، 1991.
9. -------: مجموع الفتاوى، دط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004.
10. -------: منهاج السنة النبوية، ط1، تح: محمد رشاد سالم، 1986.

11. ابن جنّي، أبو الفتح: الخصائص ، ص33. (المكتبة الشاملة)

12. ابن خلدون: المقدمة، ط1، دار يعرب، دمشق، 2004.

13. ابن دقيق العيد، تقي الدّين: احكام الاحكام شرح عمدة الأحكام، تح: محمد حامد الفقي، ط1، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، 1953.

14. ابن سنان الخفاجي: سرّ الفصاحة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1982.

15. ابن قيّم الجوزية: أعلام الموقعين عن رب العالمين، تح: مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار بان الجوزي، الدمام، المملكة العربية السعودية ، 1423هـ.

16. ابن قيم الجوزية: مدارج السالكين، ج3، ط1، تح: رضوان جامع رضوان، مؤسسة المختار، القاهرة، 2001.

17. ابن كثير، أبي الفداء أسماعيل بن عمر: تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد السلامة، ط1، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1997.

18. ابن منظور، لسان العرب: دط، دار المعارف، القاهرة دت.

19. أبو حامد الغزّالي: إحياء علوم الدين، دط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، دت.

20. أحمد المتوكل: الخطاب الموسّط، ط1، منشورات دار الاختلاف، الجزائر،2011.

21. أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند علماء الأصول، دط، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية،1996.

22. أحمد مختار: علم الدلالة. ط5، عالم الكتب، القاهرة، 1998.

23. آل تيمية: المسودة في أصول الفقه، دط، مطبعة المدني، السعودية، 1964.

24. الآمدي، سيف الدين علي بن محمد: أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد فريد المزيدي، ط1، دار الكتب العلمية، 2003.

25. ------: الإحكام في أصول الاحكام، دط، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دت.

26. الإيجي، عضد الدين: كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن عميرة،، ط1، دار الجيل، بيروت، 1997.

27. الباجي أبو الوليد: المنهاج في ترتيب الحجاج، ط3، دار الغرب الاسلامي، بيروت، 2001.

28. الباقلاني، أبو بكر محمّد: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تح: محمد زاهد الكوثري، ط2، طبعة المكتبة الأزهرية، 2000.

29. ------: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تح عماد الدين أحمد حيدر، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987.

30. البصري أبو الحسين: المعتمد في أصول الفقه، تحقيق خليل الميس، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983.

31. بوجمعة شتوان: بلاغة النقد وعلم الشعر في التراث النقدي، الأمل للطباعة والنشر، 2007.

32. الجرجاني، محمد الشريف: كتاب التعريفات، ط ج، مكتبة لبنان، بيروت، 1985.

33. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ج2.

34. جون لاينز: اللغة والمعنى والسياق، تر: عباس صادق الوهاب، دط، دارة الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1987.

35. الجويني، أبو المعالي: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مكتبة الثقافة الدينية.

36. ------: الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمود، دط، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1979.

37. حمو النقاري: المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني، الدار البيضاء، سنة1991.

38. ------: منطق الكلام، ط1، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، 2010.

39. الخطيب البغدادي: الفقيه والمتفقه، دط، مكتبة التوعية الاسلامية، تح: عادل بن يوسف العزازي، 2007.

40. خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية، ط2، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، 2012.

41. الرازي فخر الدين: المحصول في علم أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988.

42. الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن، دط، مكتبة مصطفى نزار مصطفى الباز، دت.

43. زاهر الألمعي: مناهج الجدل، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض.

44. الزركشي بدر الدين محمد بن بهادر: البحر المحيط في أصول الفقه، ط2، دار الصفوة، القاهرة، مصر، 1992.

45. السيد الجميلي: مناظرات ابن تيمية مع فقهاء عصره، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1985.

46. الشاشي، أحمد أبو علي: اصول الشاشي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003.

47. الشاطبي أبى اسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، ج3، دط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، دت.

48. الشافعي إدريس: الرسالة، تحقيق محمد شاكر، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، دت.

49. شهاب الدين المصري: التبيان في تفسير غريب القرآن، ط1، دار الصحابة للتراث، القاهرة، 1992.

50. الشيرازي، أبو اسحاق الفيروزبادي: المعونة في الجدل، ط1، مركز التراث والمخطوطات، الكويت، 1987.

51. صالح بن عبد العزيز آل منصور: أصول الفقه وابن تيمية، ط2، 1985.

52. طاشكبري زاده، عصام الدين: رسالة الآداب في علم آداب البحث والمناظرة، تح: حيف النبهان، ط1، دار الظاهرية للنشر والتوزيع، الكويت، 2012.

53. طه عبد الرحمن: تجديد المنهج في تقويم التراث، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، دت.

54. -----: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2،المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2000.

55. الطوفي، نجم الدين: علم الجذل في علم الجدل، تح: قولفهارت هاينريشس، دط، دار النشر فرانز شتاينز بقيسبادن، 1987.

56. عبد الرحمن الفريوائي: ابن تيمية وأعماله الخالدة. ط2، دار الصميعي، الرياض، 1997.

57. عبد الرحمن حسن حبنّكه الميداني: ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، ط4، دار القلم، دمشق، 1994.

58. عبد الله محمد الغذامي: الخطيئة والتكفير من البنيوية، إلى التشريحية، ط4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998.

59. عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004.

60. عثمان علي حسن: الجدل والمناظرة في تقرير مسائل الاعتقاد، ط1، دار اشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض، 1999.

61. عمر البراز: الأعلام العلية، تح: صلاح الدين المنجد،، ط1، دار الكتاب الجديد، بيروت،1976.

62. العياشي أدراوي: الاستلزام الحواري في التداول اللساني، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر، 2011.

63. الفيروزبادي، مجد الدين: القاموس المحيط، ط8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005.

64. فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، ط1، دار الحوار والتوزيع، سورية، 2007.

65. القرافي، شهاب الدين: الإحكام في تمييز الفتوى عن الأحكام و تصرفات القاضي والإمام، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، دط، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1966.

66. القرافي، شهاب الدّين: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، د ط، دار الفكر، بيروت، 2004.

67. محمد أبو الفتح البيانوني: المدخل إلى علم الدعوة، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995.

68. محمد أبو زهرة: ابن تيمية، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991.

69. -----: تاريخ الجدل، دط، دار الفكر العربي، القاهرة، دت.

70. محمد الرازي: مختار الصحاح، دط، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986،

71. محمد بن علي الشوكاني: ارشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض، 2000.

72. محمّد سليمان عبد الله الأشقر، معجم علوم اللغة العربية عن الأئمة، ط1، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1995.

73. محمد عزير شمس: الجامع لسيرة ابن تيمية، ط2، دار عالم الفوائد، مكة المكرّمة، 1422ه.

74. محمد علي التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تح: علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان، بيروت، 1996.

75. محمد محمّد يونس علي: المعنى وظلال المعنى، ط2، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2007.

76. -----: علم التخاطب الاسلامي، ط1، دار المدار الاسلامي، بيروت، 2006.

77. -----: مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، ط1، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2004.

78. محمد نظيف، الحوار وخصائص التفاعل الحواري، أفريقيا الشرق، المغرب، 2010.

79. محمد همام، المنهج والاستدلال في الفكر الاسلامي، ط1، دار الهدى، بيروت، 2003.

80. مرسي عبيدان، دلالة تراكيب الجمل، ط1،الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق، 2002.

81. مسعود صحراوي، التداولية عند العلماء العرب، ط1، الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2005.

82. منير البعلبكي: معجم أعلام المورد، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.

83. هيثم هلال: معجم مصطلح الأصول، ط1، دار الجيل، بيروت، 2003.

**مجلات دورية:**

عبد المالك مرتاض: تداولية اللغة بين الدلالية والسيّاق، مجلّة اللسانيات، مركز البحوث العلمية والتقنية لترقية اللغة العربية، الجزائر، العدد، 2005.

**مواقع إلكترونية:**

http://www.ta5atub.com/

http://www.voiceofarabic.net

# فهرس المحتويات

# فهرس المحتويات